Paolo Virno

AMBIVALENCIA DE LA MULTITUD

entre la innovación y la negatividad

Traducción y notas
Emilio Sadier y
Diego Picotto



Virno, Paolo
Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad. - 2a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón, 2011
192 p; 20 x 14 cm - (Nociones comunes; 14)

ISBN 978-987-25185-6-1

1. Filosofía. I. Título.
CDD 190

Traducción del italiano: Emilio Sadier y Diego Picotto
Traducción de fragmentos en francés en "Los ángeles y el *general intellect*": Eugenia Pérez Alzueta
Revisión: Flavia Costa y Paolo Virno
Corrección: Graciela Daleo
Diseño: Cucho Fernández

www.tintalimon.com.ar
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Nota a la segunda edición

La segunda edición de un libro es siempre una noticia auspiciosa: lo perpetúa en el tiempo, lo hace llegar a nuevos lectores, le multiplica sus efectos. Pero esta segunda edición "aumentada" de *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad* tiene un sabor particular, quizá a revancha, quizá –más precisamente– a justicia.

Corría septiembre de 2006, y con el libro saliendo de imprenta y a horas de que Paolo Virno arribara a Buenos Aires, nos vimos obligados a amputarle su artículo más extenso, "Chiste y acción innovadora". Sucedió que en paralelo a nuestro trabajo de traducción y edición con el autor –una labor conjunta que se remontaba dos años atrás a la edición de *Cuando el verbo se hace carne*–, la editorial italiana que editó originalmente el texto había negociado los derechos comerciales con otra editorial argentina; editorial que –más preocupada por un puñado de euros y por el "respeto a las formas y a la legalidad" que por buscar los modos efectivos de que el texto circulase– se negó a cualquier forma de cooperación, obligándonos a guillotinar gran parte del libro. A pesar de este nada gracioso chiste, la edición resultante cumplió con el objetivo de acompañar las presentaciones, entrevistas, conferencias y encuentros que ofreció Paolo Virno durante su estadía en Argentina.

Lamentablemente, el empresario propietario de los derechos sobre el mencionado artículo –sin confiar en nuestra buena voluntad ni reparando en la modificación del índice original– se empecinó en boicotear las presentaciones del libro: envió a sus empleados a la Biblioteca Nacional para que denunciaran la situación de ilegalidad que envolvía la edición del texto; les exigió a las autoridades de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires que se abstuvieran de consentir las presentaciones en ese establecimiento porque de lo contrario "serán cómplices de un delito" y se comunicó con suplementos y periodistas "culturales" tratando de evitar la difusión del libro. Todo fue en vano: la masividad que caracterizó a las presentaciones y la disposición a discutir las ideas propuestas por Paolo estuvieron muy por encima de cualquier escena de *vaudeville* empresarial. Está de más aclarar lo predecible: a cuatro años de aquellos "episodios desafortunados en torno al libro", los lectores en lengua castellana siguen esperando la publicación de aquel texto.

Con todo, la presente publicación, además de cumplir con el proyecto original de edición incorporando el artículo "Chiste y acción innovadora", añade un texto: "Los ángeles y el *general intellect*. La individuación en Duns Scoto y Gilbert Simondon", con el que pretendemos dar cuenta de las exploraciones más reciente del filósofo italiano, sobre todo, en lo que concierne al vínculo entre lo común y lo singular. A explorar ahora, ya sin más obstáculos ni mediaciones, esta nueva segunda edición de *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*.

Tinta Limón Ediciones
Abril de 2011

Entrevista a Paolo Virno

La madurez de los tiempos: la actualidad de la multitud

por el Colectivo Situaciones

Colectivo Situaciones: Pensamos que un diálogo con vos tiene que partir de lo que parece ser una gran premisa de tus trabajos y el de otros tantos compañeros italianos, como es la teorización del posfordismo desde el punto de vista del trabajo y sus mutaciones. Es claro que en tu punto de vista el posfordismo pone en juego –saca a la superficie– rasgos o caracteres de especie –y por tanto, no especializados– que antes se hallaban por fuera de la producción capitalista. Y bien: ¿es posible encontrar, según esta perspectiva, en tus últimos textos –que reunimos en este libro– una cierta continuidad entre las preocupaciones que aparecen en *Gramática de la multitud* **y estas indagaciones en torno al animal humano, el lenguaje, la innovación y lo "abierto"? ¿Dirías que la propia investigación sobre el posfordismo y la multitud requieren un giro por las neurociencias, la antropología y la lingüística moderna como modo de arribar a la naturaleza del animal lingüístico y a sus perspectivas políticas actuales? ¿Por qué? ¿Es siempre la misma preocupación política la que persiste en esta deriva de tus investigaciones?**

Paolo Virno: Puedo equivocarme, es cierto, pero me parece que incluso las investigaciones más abstractas que he tratado de desarrollar en estos últimos quince años han tenido como punto de partida la multitud contemporánea. La multitud es el sujeto gramatical y el análisis sobre la estructura del tiempo histórico (*El recuerdo del presente,* Paidós, 2003) y las principales prerrogativas del lenguaje verbal (*Cuando el verbo se hace carne,* Tinta Limón-Cactus, 2004) son los predicados. Estoy verdaderamente convencido de que la multitud es el modo de ser colectivo caracterizado por el hecho de que todos los requisitos *naturales* de nuestra especie adquieren una inmediata importancia *política*. Por esto me pareció importante indagar en profundidad estos requisitos. Es claro que no sirven para nada los cortocircuitos, las fórmulas brillantes con las que se intenta ganar un aplauso a toda costa. Si se habla de lenguaje verbal, o de tiempo histórico, es necesario asumir una travesía en el desierto, en la que nos vamos a encontrar con paradojas y callejones sin salida, en la que nos perderemos en análisis complicados que requieren instrumentos específicos. Tan solo al final de un recorrido teórico no poco tortuoso –y precisamente gracias a eso– se descubre (sólo a veces, por supuesto) que los problemas enfrentados permiten comprender mejor –no metafórica, sino literalmente– las acciones y las pasiones más actuales.

La indagación sobre la “naturaleza humana” concierne centralmente a la lucha política. Pero a condición, por supuesto, de evitar algunas tonterías significativas. La más tonta de estas tonterías consiste en querer deducir una estrategia política –y, en el peor de los casos, hasta una táctica– de los rasgos distintivos de nuestra especie. Es lo que hace Chomsky (admirable, por otra parte, por el vigor con el que pelea contra los canallas de la administración de Estados Unidos) cuando dice: el animal humano, dotado por motivos filogenéticos de un lenguaje capaz de hacer cosas siempre nuevas, debe batirse contra los poderes que mortifican su congénita creatividad. Buenísimo, ¿pero qué ocurre si la creatividad lingüística se vuelve

recurso económico fundamental en el capitalismo posfordista? La antropología es el campo de batalla de la política, no un apuntador teatral que nos dice qué es necesario hacer. La "naturaleza humana" –es decir, las invariantes biológicas de nuestra especie– nunca dispone una solución: es siempre parte del problema.

Los grandes clásicos del pensamiento político moderno, Hobbes y Spinoza para mencionar sólo a los más notorios, han visto en la naturaleza humana la materia prima de la acción política: una materia prima a partir de la cual la acción política puede generar formas histórico-sociales harto diversas. Por eso Hobbes y Spinoza han sido, entre otras cosas, dos antropólogos profundos y realistas. Pero, ¿qué cosas han cambiado hoy respecto de la época en la que se formó el estado moderno? Una sobre todo: las principales facultades del animal humano, además de sus afectos característicos, son colocadas como resortes de la producción social. Marx definía la fuerza de trabajo como "*el conjunto de las capacidades psíquicas y físicas de un cuerpo humano*". Pues bien, esta definición se vuelve completamente verdadera sólo en los últimos treinta años. En efecto, sólo recientemente las competencias cognitivas y lingüísticas han sido puestas a trabajar. De este modo, quien –con gestos de desprecio– descuida la indagación sobre la "naturaleza humana", no está en condiciones de comprender las características sobresalientes de la fuerza de trabajo contemporánea. El panorama teórico actual está atestado de naturalistas ciegos a la historia y de historicistas que se indignan si se habla de naturaleza. El defecto de unos y de otros no está en la parcialidad de sus acercamientos, sino, por el contrario, en la incapacidad de ambos para aprehender los aspectos sobre los que concentran unilateralmente su atención. Los cultores de una naturaleza humana de la que ha sido eliminada la dimensión histórica no comprenden, en última instancia, esa naturaleza; los cultores de una historia escindida del trasfondo biológico no explican, en absoluto, la historia. La teoría de la multitud debe sustraerse a este doble *impasse*.

CS: Tal vez no sea justo hablar de un "pesimismo" en estos textos pero, sin dudas, la cuestión del "mal" en el "animal abierto", ya no *protegido* **por la soberanía del estado –ahora en crisis–, recoloca la cuestión de lo negativo en el centro de tu reflexión, dando a la noción de ambivalencia una mayor nitidez. ¿Por qué surge la necesidad de abundar en lo "negativo" ahora? ¿Se debe a coyunturas políticas y teóricas que nos puedas explicar o, más bien, a otro tipo de exigencia reflexiva? ¿Qué consecuencias tiene, en tu trabajo, este énfasis? ¿Cómo definirías el estatuto teórico y político de la "negación no dialéctica"?**

PV: En los últimos años trabajé sobre dos cuestiones –una lógico-ligüística, la otra antropológica– que tienen mucho que ver con la multitud. La primera cuestión, la lógico-lingüística, dice así: ¿cuáles son los recursos mentales que nos permiten cambiar nuestra forma de vida? ¿En qué consiste una acción innovadora? ¿Qué ocurre precisamente cuando una regla deja de funcionar, pero aún no se ha encontrado otra que la reemplace? A estas preguntas he tratado de responderlas examinando detalladamente un ejemplo significativo de creatividad lingüística: el chiste. El chiste es un microcosmos en el que operan las mismas fuerzas que, a gran escala, nos permiten un éxodo social y político. Por eso, hablando del funcionamiento de la frase humorística, me he encontrado discutiendo, entre otras cosas, el estado de excepción y la crisis de un sistema normativo.

La segunda cuestión, la antropológica, concierne a la carga destructiva inscripta en nuestra especie, a la "negatividad" con la que tiene que lidiar un ser dotado de lenguaje. Entre las dos cuestiones hay un vínculo muy estrecho: por paradójico que pueda parecer, los requisitos que posibilitan la innovación son los mismos que alimentan la agresividad en los enfrentamientos entre semejantes. Basta pensar en la negación lingüística: ésta permite oponerse a una ley injusta, pero abre la posibilidad, también, de que pueda

tratarse a alguien (a un hebreo o a un árabe, por ejemplo) como a un *no*-hombre. Los ensayos recogidos en este libro están dedicados a la "lógica del cambio" y al llamado "mal". Ambos términos, repito, tienen su referente carnal en la multitud posfordista. Se podría decir: la multitud está caracterizada por una fundamental oscilación entre la innovación y la negatividad.

Pero la pregunta de ustedes se refiere, sobre todo, a la negatividad, a la peligrosidad del animal humano. Procuraré, por consiguiente, decir algo más sobre este aspecto. La reflexión sobre la negatividad, sobre el mal, no nace de un juicio pesimista sobre el presente, de una desconfianza en los nuevos movimientos. Al contrario, es la madurez de los tiempos la que impone esta reflexión: hoy es concebible una esfera pública por fuera del estado, más allá del estado. Esto significa que es totalmente realista construir –en las luchas sociales– instituciones que ya no tengan como jefe al "soberano", que disuelvan todo "monopolio de la decisión política". Estas instituciones pos-estatales deben ofrecer de distintos modos –y resolver de distintos modos– el problema de cómo mitigar la agresividad del animal humano, su carga (auto)destructiva. Es la actualidad de la superación del estado la que vuelve imperiosas preguntas como éstas. Y repito: no es precisamente una injustificada melancolía por el curso del mundo. Pensar que la multitud es absoluta positividad es una tontería inexcusable. La multitud está sujeta a disgregación, corrupción, violencia intestina. Por otro lado, sus primeras manifestaciones no suelen ser exaltadas: en los años 80 –mientras el fordismo entraba rápidamente en crisis– las nuevas figuras del trabajo social se presentaron con rasgos "desagradables": *oportunismo, cinismo, miedo*. Si el nuestro es un éxodo que nos conduce más allá de la época del estado, no podemos no tener en cuenta las "murmuraciones en el desierto". Para pensar las murmuraciones, es decir, la negatividad inscripta en la multitud (acordémonos de la violencia sobre los más débiles que fue verificada en el estadio de Nueva Orleans donde estaban refugiados los "muchos" que no tenían los medios para escapar

del ciclón Katrina...), son necesarias categorías diferentes a las dialécticas y nociones distintas, por ejemplo, de aquella de "antítesis". De acuerdo. Pero necesitamos categorías que estén en condiciones de asumir toda la realidad de lo negativo, en lugar de excluirlo o velarlo. En este libro propongo las nociones de "ambivalencia" y de "oscilación". Y también un uso no freudiano del término freudiano "*siniestro*". Freud dice que lo que nos aterroriza es precisa y solamente aquello que, en otro momento, tuvo la capacidad de protegernos y tranquilizarnos. Así, esta duplicidad de lo *siniestro* puede servir, tal vez, para decir que la destructividad es sólo un modo "otro" de manifestarse de aquella capacidad que nos permite, por otro lado, inventar nuevos y más satisfactorios modos de vivir.

CS: Hay en tu trabajo una discusión en torno a la noción schmittiana de *soberanía*. Esa discusión, sin embargo, se relativiza ante el diagnóstico de la crisis profunda de los estados centrales. Aun así, a lo largo de tus textos persiste una preocupación por evitar recaer en perspectivas políticas "estatistas". Pero si la soberanía estatal está en crisis ¿cuáles serían estos riesgos?

En todos tus textos se percibe además la supervivencia de un razonamiento caro a la tradición del obrerismo italiano sobre el posfordismo, según el cual la medida del valor, que ha entrado en crisis con las mutaciones del proceso productivo, vive, sin embargo, una sobrevida reaccionaria en la forma salarial. ¿Creés que algo similar ocurre con la soberanía política? ¿Es ella también una forma anacrónica pero paradojalmente presente de la medida de la vida contemporánea, como el salario? ¿Y cómo convive todo esto con la noción de un "estado de excepción permanente"?

PV: El estado central moderno conoce una crisis radical, pero no cesa de reproducirse a través de una serie de metamorfosis inquietantes. El "estado de excepción permanente" es, sin duda, uno de los modos en que la soberanía sobrevive a sí misma, prolonga

indefinidamente la propia decadencia. Vale para el "estado de excepción permanente" aquello que Marx decía de las sociedades por acciones: estas últimas constituían, a su juicio, una "*superación de la propiedad privada sobre la base misma de la propiedad privada*". Dicho de otra manera, las sociedades por acciones dejaban filtrar la posibilidad de superar la propiedad privada, pero, al mismo tiempo, articulaban esta posibilidad reforzando y desarrollando cualitativamente la misma propiedad privada. En nuestro caso se podría decir: el "estado de excepción permanente" indica una superación de la forma-estado sobre la base misma de la estatalidad. Es una perpetuación del estado, de la soberanía, pero también la exhibición de su propia crisis irreversible, de la plena madurez de una república ya no estatal.

Yo creo que el "estado de excepción" sugiere algunos puntos para pensar las instituciones de la multitud de manera positiva, su posible funcionamiento, sus reglas. Un ejemplo solamente: en el "estado de excepción" se atenúa –hasta desaparecer casi por completo– la diferencia entre "cuestiones de derecho" y "cuestiones de hecho": las normas vuelven a ser hechos empíricos y algunos hechos empíricos adquieren un poder normativo. Así, esta relativa indistinción entre norma y hecho –que hoy produce leyes especiales y cárceles como Guantánamo– puede tener, sin embargo, una declinación alternativa, voviéndose un principio "constitucional" de la esfera pública de la multitud. El punto decisivo es que la norma debe exhibir siempre su origen fáctico y, al mismo tiempo, mostrar la posibilidad de retornar al ámbito de los hechos. Debe exhibir, en fin, su revocabilidad y su sustituibilidad. Toda regla debe presentarse, al mismo tiempo, como una unidad de medida de la praxis y como algo que debe, a su vez, ser medido siempre de nuevo.

CS: Todo esto se articula con tu crítica a un cierto antiestatismo ingenuo, que se pronuncia en nombre de una supuesta bondad

originaria de la multitud, una y otra vez arruinada –rousseaunea-namente– por la institución (del lenguaje, de la propiedad, etc.). Por nuestra parte encontramos mucha potencia en esta argumentación que nos coloca, por así decirlo, "de cara a la ambivalencia" radical. Y agradecemos mucho esta valentía de complejizar allí donde nuestras debilidades pueden ser más notables.

En este contexto, sin embargo, tu advertencia no llega al escepticismo, en la medida en que evocás de muchas maneras la noción de "institución" de la multitud (*katechon*, "negación de la negación", etc.). Entonces: ¿cómo pensar la dimensión política de estas "instituciones" (¿de éxodo?) que de un lado se oponen a la soberanía estatal (¿en crisis pero revivida?) y del otro asumen el mal con el que la multitud debe coexistir mediante operaciones de diferimiento, desplazamiento y contención? ¿Hay relación entre "mal" y "soberanía" en la época en que "lo abierto" del animal lingüístico fuerza la excepción cotidiana ("¿fascismo posmoderno?")? ¿Podrías explicarnos cómo vislumbrás este juego político-institucional en su "nueva" complejidad?

PV: A esta pregunta he intentado responderla de modo detallado en el ensayo "El llamado mal y la crítica del estado", incluido en este volumen. Incluso una respuesta parcial está contenida, creo, en algunas de las cosas que he dicho anteriormente. Quisiera agregar ahora, un par de consideraciones polémicas. Verdaderamente "escéptico" sobre la suerte del movimiento internacional me parece ser aquel que pinta la multitud como "buena por naturaleza", solidaria, inclinada a actuar en armonía, ausente de toda negatividad. Quien piensa así, ya se ha resignado a reducir al movimiento *new global* a fenómenos contraculturales o mediáticos, a su metamorfosis en un conjunto de tribus marginales, incapaces de incidir realmente sobre las relaciones de producción. Reconocer el "mal" de la (y en la) multitud significa enfrentarse con las dificultades inherentes a la crítica radical de un capitalismo que valoriza

a su modo la misma naturaleza humana. Quien no reconoce este “mal” ya se ha resignado a no tener demasiado vuelo; o, dicho de otro modo, se resigna al peligro de hacer vivir al movimiento por debajo de sus propios medios.

Segunda observación. Pongámonos de acuerdo con el uso de la palabra “institución”. ¿Es un término que pertenece exclusivamente al vocabulario del adversario? Creo que no. Creo que el concepto de “institución” es decisivo, también (y, acaso, sobre todo) para la política de la multitud. Las instituciones son el modo en que nuestra especie se protege del peligro y se da reglas para potenciar la propia praxis. Institución es, por lo tanto, también un colectivo de *piqueteros*. Institución es la lengua materna. Instituciones son los ritos con los que tratamos de aliviar y resolver la crisis de una comunidad. El verdadero desafío es individualizar cuáles son las instituciones que se colocan más allá del “monopolio de la decisión política” encarnado en el estado. O incluso: cuáles son las instituciones a la altura del *general Intellect* del que hablaba Marx, de aquel “cerebro social” que es, al mismo tiempo, la principal fuerza productiva y un principio de organización republicana.

CS: A diferencia de otros pensamientos sobre el posfordismo, en tus argumentos pareciera que un cierto énfasis en la ambivalencia del animal lingüístico y su relación con el estado, llevara a una indiferencia respecto de los diagnósticos sobre las nuevas formas de control y gestión de las vidas que van más allá del poder de las soberanías de los estados nacionales (“sociedades de control”, la “noopolítica”, la “biopolítica”, etc.). ¿Cómo plantearías tu posición al respecto?

PV: No, no soy en absoluto indiferente a otros análisis del posfordismo. A algunos los aprecio, a otros los critico; todos, no obstante, me implican y me obligan a formularme preguntas, a reflexionar mejor.

Pongo dos ejemplos: el primero, la “sociedad de control”. Es una buena categoría. Significa, en líneas generales, que la cooperación del trabajo social perdería parte de su potencia (y de su eficacia para la valorización capitalista) si fuese dirigida y disciplinada en cada detalle. La invención y la innovación no son ya patrimonio del emprendedor schumpeteriano, sino prerrogativas del trabajo vivo. Para el capitalista es necesario apropiarse de la innovación *a posteriori*, seleccionando en ella los aspectos afines a la acumulación y eliminando todo lo que puede dar lugar a libres instituciones de la multitud. En cierto sentido, hay un retorno desde la “subsunción real” del trabajo hacia la “subsunción formal”. O, dicho de otra manera y dejando de lado la jerga marxiana, hay un pasaje desde formas de dominio basadas en la negación de toda autonomía de la fuerza de trabajo hacia formas de dominio que impulsan a la fuerza-trabajo a producir innovación, cooperación inteligente, etc. Es necesario añadir: la “sociedad de control”, con su modernísima “subsunción formal”, requiere más, y no menos, violencia represiva. Y se entiende el por qué: la valorización capitalista del trabajo vivo en cuanto *general intellect,* si por un lado exige que el trabajo vivo goce de una cierta autonomía, por el otro debe impedir que ésta se transforme en conflicto político. Y lo impide con una ferocidad de la que el fordismo no tenía necesidad.

Segundo ejemplo: la biopolítica. El gobierno de la vida depende del hecho de que se vende la propia fuerza de trabajo. La fuerza de trabajo es pura potencia sin aún aplicación efectiva: potencia de hablar, de pensar, de actuar. Pero una potencia no es un objeto real. Ella existe en cuanto “alojada” por un organismo biológico, el cuerpo del obrero. Para esto el capital gobierna la vida: porque, precisamente, la vida es portadora de la fuerza de trabajo, sustrato de una pura potencia. No porque quiera mandar sobre los cuerpos como tales. Entonces, es de la noción de fuerza de trabajo que surge el gobierno de la vida. Foucault (junto a tantos otros) se desembarazó con demasiado apuro de Marx, con el efecto de llegar

tiempo después a ciertos resultados marxianos, pero poniendo la cabeza en el lugar de los pies.

CS: Todas las noticias que llegan del mundo de las tecnociencias y la digitalización nos hablan de un intento directo de alterar la propia composición y forma de las especies, incluyendo la humana. Con la promesa de "mejorar lo humano" o simplemente "evitar el sufrimiento" existe actualmente un cúmulo de experimentos dirigidos a modificar la memoria, intervenir sobre el cebrero, el sistema nervioso, etc. Las tecnociencias operan sobre la hipótesis de un hombre-informático, genoma, ADN, etc. ¿Cómo leés estos intentos de modificación genética, de lo animal y de lo humano? ¿Apuntan realmente a desdibujar sus fronteras? ¿Qué naturaleza tiene el tipo de poder que opera en este nivel del tecnocapitalismo?

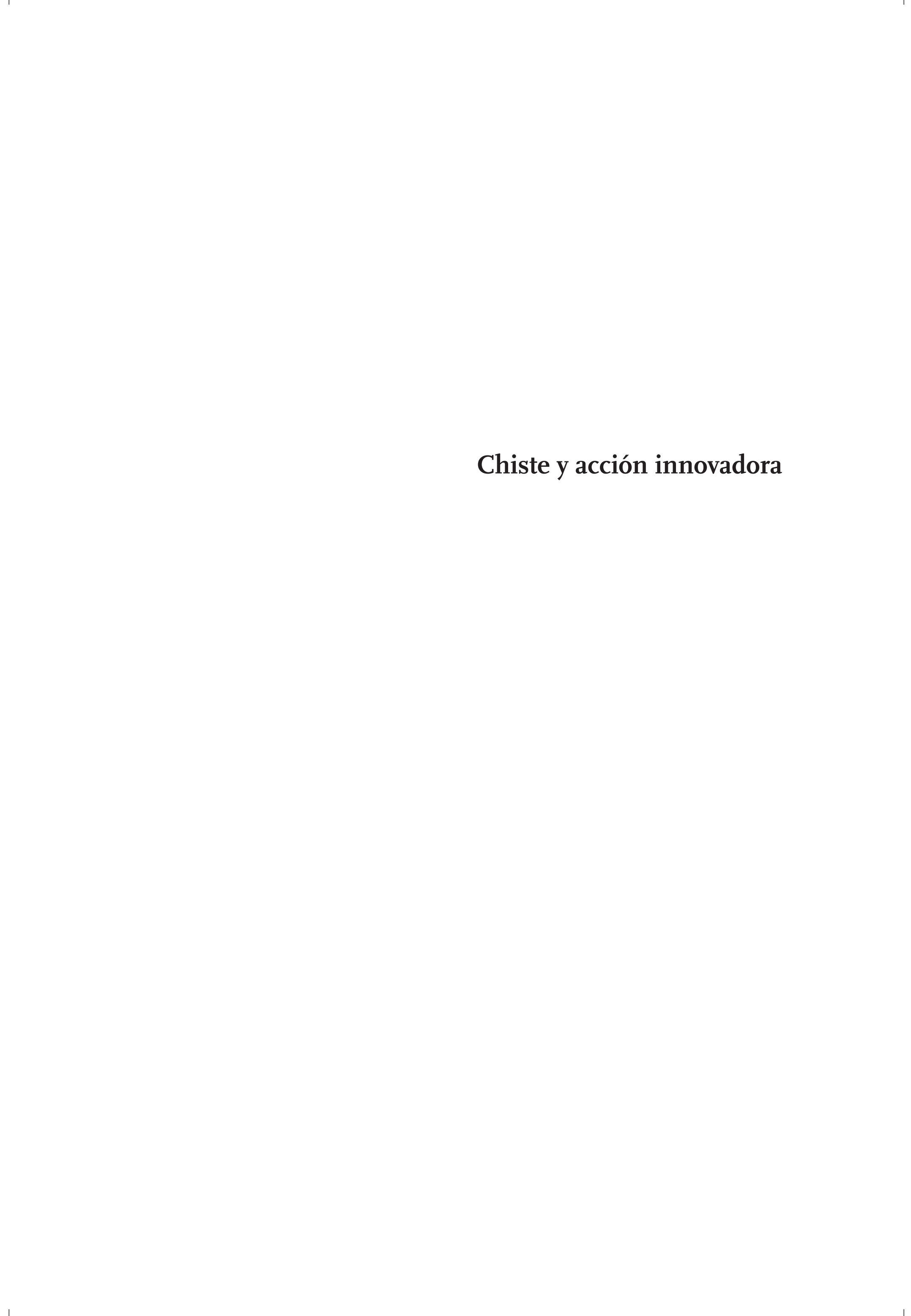
PV: El problema no es nuevo. El animal humano es el único que, más allá de vivir, debe volver posible la propia vida. Por un lado, esto es correlato de su contexto ambiental; por el otro, él mismo reformula siempre de nuevo la relación con este contexto. Es un animal *naturalmetne artificial*. Esto para decir que el hombre ha modificado siempre, al menos en cierta medida, su propio ambiente e, incluso, su propio cuerpo. O mejor: la praxis humana es siempre aplicada a las mismas condiciones que vuelven humana a la praxis. Hoy este aspecto se ha puesto en primer plano, ha devenido industria. En mi opinión, los movimientos deberían mostrar una cauta simpatía por las tecnociencias. *Cauta*, obviamente, porque éstas están sobrecargadas de intereses capitalistas. Pero *simpatía*, porque éstas muestran –aunque sea, incluso, de una forma a menudo detestable-- la posibilidad de recomponer la antigua fractura entre ciencias del espíritu y ciencias naturales.

CS: Sobre la "ocurrencia". Dado que la "ocurencia" es el diagrama interno de la innovación, y por qué no, de la praxis misma, surge

de inmediato el problema del estatuto del "tercero" que es a la vez "público". En una primera lectura nos ha parecido que si bien la "ocurrencia" reúne tres figuras o posiciones (el ocurrente, aquel sobre el que cae la ocurrencia y el tercero que aprueba o desaprueba la ocurrencia) en las que descansa toda esta estructura, que así es inmediatamente pública, sin embargo, pareciera subsistir un lugar más activo en el ocurrente mismo, es decir, en quien elabora su hipótesis-ocurrencia, cuya suerte será luego evaluada. La pregunta que te formulamos, entonces, es la siguiente: ¿qué hay de una política activa y posible del lado del tercero mismo? ¿No demanda la propia condición de la "inteligencia general" una permanente sensibilización respecto de las ocurrencias de los otros, y no sólo una búqueda atenta del momento propicio para devenir uno mismo ocurrente?

PV: Estoy completamente de acuerdo con la hipótesis que formulan. En el chiste, la "tercera persona" (así la llama Freud), esto es, el público, es un componente esencial, pero pasivo. Equivale, *grosso modo*, a aquellos que asisten a una asamblea política, valorando los discursos que se suceden en ella. Sin la presencia de estos espectadores, los discursos pronunciados no tendrían sentido alguno. Pero, al menos a primera vista, ellos no *hacen* nada. ¿Es realmente así? Quizá no. Sobre todo al interior del movimiento *new global*, el rol de la "tercera persona", del público, es, ya de por sí, una forma de intervención activa. Hoy, quien escucha una ocurrencia o un discurso político, lo rearticula mientras lo escucha, elabora sus desarrollos posibles, modifica su significado: en síntesis, lo transforma en el momento mismo en que lo recibe. Tiene que ver, en fin, con un público activo.

Septiembre de 2006



Chiste y acción innovadora

A Luciano Ferrari Bravo,
quien quizá se hubiera reído de todo esto.

Prólogo

El animal humano está en condición de modificar sus formas de vida, apartándose de reglas y hábitos consolidados. Si la palabra no estuviese llena de demasiados equívocos, se podría incluso decir que el animal humano es "creativo". Esta constatación, de por sí indudable, no se asemeja en nada a un *happy end*: por el contrario, precisamente ella suscita toda suerte de preguntas y dudas. ¿De qué requisitos se sirven la praxis y el discurso para desembocar en una dirección imprevista? ¿Cómo se da la ruptura del estado de equilibrio que había prevalecido hasta aquel momento? ¿En qué consiste, finalmente, una acción innovadora?

Existe un modo probado de liquidar el problema aparentando ocuparse de él generosamente. Basta asumir el término "creatividad" en una acepción tan amplia como para volverlo coextensivo al concepto mismo de "naturaleza humana". Se llega bien de prisa, así, a una tranquilizante tautología. El animal humano sería capaz de innovación en tanto está dotado de lenguaje verbal, o bien porque carece de un ambiente delimitado e invariable, o bien porque es histórico: en resumen, porque es... un animal humano. Aplausos,

telones. La tautología elude el punto más espinoso e interesante: la acción transformadora es *intermitente*, e incluso rara. El intento de explicar su estatuto invocando los caracteres distintivos de nuestra especie falla el tiro, ya que estos caracteres valen, como es obvio, también cuando la experiencia es uniforme y repetitiva.

Chomsky sostiene que nuestro lenguaje es "constantemente innovador" gracias a su independencia de "estímulos exteriores o estados internos" (y por otro motivos que aquí no viene a cuento recordar [cfr. Chomsky 1988, pp. 6-7 y 113-46]). De acuerdo, pero ¿por qué esta independencia, que no conoce eclipses, sólo en ciertos casos da lugar a ejecuciones verbales insólitas y sorprendentes? No hay nada de qué asombrarse si Chomsky, habiendo atribuido la creatividad al lenguaje en general (o sea, a la naturaleza humana), concluye que ella constituye un misterio insondable. Otro ejemplo. Según la antropología filosófica de Arnold Gehlen, el *Homo sapiens*, a causa de su carencia instintual, está siempre comprometido con una sobreabundancia de estímulos que biológicamente no tienen finalidad, de los cuales no derivan comportamientos unívocos: por esto su acción, como es "infundada", no puede no ser creativa (cfr. Gehlen 1940, pp. 60-87). Queda por contestar, también aquí, la pregunta crucial: ¿por qué la sobreabundancia de estímulos sin finalidad da lugar generalmente a operaciones estereotipadas, y sólo raras veces a una repentina innovación?

Es totalmente legítimo deducir de ciertos rasgos definitorios de nuestra especie las condiciones que vuelven posible la variación de las conductas. Pero es un error evidente identificar estas *condiciones de posibilidad* con los particulares *recursos lógico-lingüísticos* a los que se apela en cuanto varía realmente una conducta singular. Entre una cosa y la otra hay un hiato: el mismo hiato, para entendernos mejor, que separa la intuición a priori del espacio de las inferencias mediante las cuales se formula, o se comprende, un teorema geométrico. La independencia de los enunciados de los "estímulos externos o estados interiores" (Chomsky) y la "carencia

instintual" (Gehlen) no explican por qué el rengo, interpelado por un ciego que le pregunta distraídamente "¿Cómo va?", responde con un duro, y no poco creativo, "Como ve". Chomsky y Gehlen nos indican tan sólo los motivos por los que el rengo *puede* reaccionar también así (al igual que de muchos otros modos menos sorprendentes: "bien, ¿y usted?", "de maravilla", "podría andar peor") a la involuntaria provocación del ciego, pero nada nos dicen sobre los procedimientos efectivos que dan lugar a la desviación imprevista en el diálogo. Los recursos lógico-lingüísticos a los cuales atañe la acción innovadora son más circunscriptos, o menos genéricos, que sus condiciones de posibilidad. Aun siendo disposiciones de cualquier animal humano, tales recursos son utilizados, y consiguen su mayor relieve, sólo en algunas ocasiones críticas. Vale decir: cuando una forma de vida, que en principio parecía indiscutible, toma los rasgos de un vestido demasiado largo o demasiado corto; cuando se vuelve incierta la distinción entre "plano gramatical" (las reglas del juego) y "plano empírico" (los hechos sobre los cuales las reglas deberían aplicarse); cuando la praxis humana se encuentra casualmente, incluso al pasar, con aquel enredo lógico que los juristas llaman *estado de excepción*.

Para evitar el riesgo de la tautología, propongo, pues, una acepción de "creatividad" muy restringida, es más, decididamente angosta: las formas de pensamiento verbal que permiten variar la propia conducta en una situación de emergencia. La invocación tautológica a la "naturaleza humana" no explica nada: ni el estado de equilibrio, ni el respectivo éxodo de éste. Por el contrario, una indagación sobre los recursos lógico-lingüísticos que se vuelven preeminentes solamente en caso de crisis, además de poner en relieve las *técnicas* de la innovación, posa una luz distinta sobre los comportamientos repetitivos. Es la inesperada frase del rengo, no ciertamente la constitutiva independencia del lenguaje verbal de condicionamientos ambientales y psicológicos, la que clarifica cierto aspecto saliente de las respuestas estereotipadas cuyo suceder

era mucho más probable. La suspensión –o modificación– de una regla muestra las paradojas y las aporías, normalmente inadvertidas, que se arraigan en su aplicación más ciega y automática.

Las páginas que siguen se ocupan del chiste. En la convicción de que éste ofrecería una *base empírica* adecuada para entender de qué modo el animal lingüístico imprime algunas veces una desviación inesperada a su praxis. Además, el chiste parece ejemplificar bien la acepción restringida de "creatividad": esto es, aquella que no coincide tautológicamente con la naturaleza humana en su conjunto, sino que tiene como su exclusivo banco de pruebas una situación crítica. El principal punto de referencia textual es el ensayo de Freud sobre el *Witz* [*El chiste y su relación con el inconsciente*] (1905): no existe, según mi conocimiento, un intento más significativo de redactar una taxonomía detallada, *botánica* por así decir, de las diversas especies de ocurrencias. Y es notable el profuso empeño del autor en precisar cuáles serían las figuras retóricas y los esquemas de razonamiento que dan acceso a la frase fulminante. Debo advertir, no obstante, que mi interpretación de los materiales recolectados y censados por Freud es rigurosamente no-freudiana. Antes que detenerme sobre su eventual afinidad con la elaboración onírica y el funcionamiento del inconsciente, quisiera poner de relieve el estrecho nexo que liga el chiste a la praxis en la esfera pública. Por consiguiente, no debe extrañar si, a propósito de una broma exitosa, nada diré de los sueños y mucho de la *phronesis*, esto es, de la perspicacia práctica y del sentido de la medida que guían a aquel que actúa sin redes de protección ante la presencia de sus semejantes.

El chiste es el *diagrama* de la acción innovadora. Por "diagrama" entiendo, con Peirce y con los matemáticos, el signo que reproduce en miniatura la estructura y las proporciones internas de un cierto fenómeno (piénsese en una ecuación o en un mapa geográfico). El chiste es el diagrama lógico-lingüístico de los emprendimientos que, en ocasión de una crisis histórica o biográfica, interrumpen

el flujo circular de la experiencia. Éste es el microcosmos en el cual se muestran nítidamente aquellos cambios de dirección argumentativa y aquellos desplazamientos de significado que, en el macrocosmos de la praxis humana, provocan la variación de una forma de vida. En extrema síntesis: el chiste es un juego lingüístico bien delimitado, provisto de sus técnicas particulares, cuya función eminente consiste, sin embargo, *en exhibir la transformabilidad de todos los juegos lingüísticos*.

Este planteamiento general se articula en dos hipótesis subordinadas, que conviene enunciar enseguida. He aquí la primera. El chiste tiene mucho que ver con uno de los problemas más insidiosos de la praxis lingüística: *cómo aplicar una regla a un caso particular*. Es más, tiene mucho que ver precisamente con las emboscadas, o sea, con las dificultades e incertidumbres que a veces irrumpen al momento de la aplicación. El chiste no cesa de mostrar de cuántos modos diferentes, incluso contrastantes, se podría cumplir la misma norma. Pero son precisamente las divergencias que emergen en la aplicación de la regla las que provocan, frecuentemente, el drástico cambio de esta última. Lejos del colocarse por encima o por afuera de las normas, la creatividad humana es sobre todo *subnormativa*, es decir: se manifiesta únicamente en los caminos laterales e impropios que nos sorprende tener que inaugurar mientras nos esforzamos por atenernos a una norma determinada. Por paradójico que pueda parecer, el estado de excepción tiene su lugar de residencia original en aquella actividad sólo en apariencia obvia, que Wittgenstein llama "seguir una regla". Esto implica, por el contrario, que cada humilde aplicación de una norma contiene siempre en sí un fragmento de "estado de excepción". El chiste echa luz sobre este fragmento.

La segunda hipótesis subordinada suena así: la forma lógica del chiste consiste en una falacia argumentativa, o sea en una inferencia indebida o en el uso incorrecto de una ambigüedad semántica. Por ejemplo, atribuir al sujeto gramatical todas las propiedades que

pertenecen a su predicado, cambiar la parte por el todo o el todo por la parte, instituir una relación simétrica entre antecedente y consecuente, tratar una expresión metalingüística como si fuese un lenguaje-objeto. Para decirlo de una sola vez, me parece que existe una correspondencia puntual y minuciosa entre los diversos tipos de bromas catalogadas por Freud y los paralogismos estudiados por Aristóteles en la obra *Refutaciones sofísticas*. En el caso del chiste, las falacias argumentativas revelan, sin embargo, un carácter productivo: es decir, sirven para hacer algo, son mecanismos indispensables para cumplir una acción verbal que "sorprende e ilumina" (Freud 1905, de ahora en adelante *ChrI*, p. 37). Se perfila, aquí, una cuestión delicada. En efecto, si es verdad que el chiste es el diagrama de la acción innovadora, será necesario suponer que su forma lógica, o sea la falacia, desarrolla un papel importante cuando se trata de cambiar el propio modo de vivir. ¿Pero no es bizarro fundamentar la creatividad del *Homo sapiens* en *el* razonamiento vicioso, es decir, en el error? Ciertamente lo es: bizarro e incluso peor. Sería necio, no obstante, creer que alguien sería así de necio como para fomentar una hipótesis semejante. El punto verdaderamente interesante es comprender en qué circunstancias y bajo qué condiciones el paralogismo deja de ser... un paralogismo, o sea, *no* puede más ser pensado como incorrecto o falso (lógicamente, se entiende). Es obvio que solamente en estas circunstancias y bajo estas condiciones la "falacia" se vuelve un recurso irrenunciable de la acción innovadora.

Cómo hacer cosas *nuevas* con palabras

1. Del tercero intruso a la esfera pública

No intento discutir las tesis de Freud sobre el chiste, ni, menos aun, criticarlas. Me basta mostrar que es *también* legítima una explicación radicalmente distinta del mismo fenómeno. Y que

esta explicación alternativa tiene raíces precisamente en algunas observaciones freudianas.

A diferencia de la situación cómica, que sólo requiere ser encontrada y reconocida, el chiste, para Freud, es "creado" (*ChrI*, p. 203). Quien lo acuña, hace algo nuevo: imprevista (frecuentemente hasta para su autor) y no necesaria, la broma modifica las relaciones entre los presentes, provocando un descarrilamiento en la comunicación: "¿Has tomado un baño?", pregunta con severidad un fulano a su amigo sucio. "¿Por qué, falta uno?", replica éste impertérrito (*ibíd.*, p. 75). Además, mientras que lo cómico puede ser en todo o en parte no lingüístico, el chiste es exclusivamente verbal. Quien dice una frase ocurrente, hace algo nuevo que, se entiende, no habría podido hacer si no fuera con las palabras. El chiste altera la situación en la cual se inscribe gracias a ciertas prerrogativas semánticas y retóricas, registradas por Freud precisamente al inicio de *Der Witz*: "acercamiento de elementos disímiles, contraste de representación, sentido del absurdo, sucesión de estupor e iluminación, revelación de lo que está oculto, peculiar concisión" (*ibíd.*, p. 38).

Hacer algo nuevo con las palabras: esta característica general, sin embargo, no termina de aferrar con plenitud la naturaleza del chiste. De por sí, ella no discrimina suficientemente: también quien elabora una metáfora ingeniosa hace algo nuevo con las palabras. Por otro lado, el identikit freudiano de la creatividad verbal puesta en obra en la agudeza sugiere prejuiciosamente una afinidad entre "elaboración ingeniosa" y "elaboración onírica": también el soñador, en efecto, procede por "acercamiento de elementos disímiles, contraste de representación, sentido del absurdo". La distancia que separa el chiste de otras formas de invenciones lingüísticas, pero también y sobre todo del sueño, está testimoniada sin embargo por el mismo Freud, cuando subraya –en varias ocasiones y en los más diversos contextos, como ocurre en todo *refrain* que se precie– la función decisiva que cumple, *solamente* en el chiste, la denominada "tercera persona". ¿De qué se trata?

La primera persona, dice Freud, es el autor de la broma; la segunda es el objeto o el blanco de la misma; la tercera, finalmente, es su "público", esto es, el espectador neutral que valora la broma, aprehendiendo completamente su sentido y obteniendo de ella placer. La tercera persona, superflua o a lo sumo circunstancial en lo cómico, es por el contrario un componente *necesario* del chiste. Para entendernos: no se limita a amplificar sus efectos, sino que la hace posible. Sin el espectador, el chiste no existiría de ninguna manera. "Nadie puede creerse satisfecho de haber acuñado un chiste por sí solo" (*ibíd.*, p. 166): no es concebible, pues, una frase humorística *privada* o *interior*. Sin embargo, la presencia del interlocutor-víctima no es para nada suficiente como para aliviar esta insatisfacción. Freud considera un golpe en el aire todo chiste que quede confinado al interior de la viscosa relación entre remitente y destinatario. La tercera persona es una condición lógica de la broma: el "yo" y el "tú" dependen en todo y para todo del "él"; en ausencia de un público, los actores no sabrían decir con exactitud cuál es el guión que han recitado. Quien produce la frase que modifica bruscamente la trayectoria del diálogo, no logra reírse de ella, o lo consigue sólo indirectamente, es decir, gracias a la diversión de la cual da testimonio la tercera persona. Esta imposibilidad de disfrutar directamente de la propia agudeza se debe, según Freud, a dos motivos distintos, aunque convergentes (ambos a tener en cuenta en vistas a una interpretación distinta del *Witz*). El primero: el autor de la broma no puede juzgar si ella da en el blanco o se parece a un mísero disparate. La alternativa entre sentido y no-sentido no es competencia del bromista (ni del segundo pasado a contrapelo). Atañe por lo tanto al espectador desinteresado "la elección de decidir si la elaboración ingeniosa ha cumplido su tarea, como si el Yo no se sintiese seguro de su juicio respecto a ello" (*ibíd.*, p. 167). Y he aquí el segundo motivo de la imposibilidad de reír: tanto el chiste "tendenciosa", de contenido agresivo u obsceno, como aquella "inocente", que rehabilita la actitud infantil de jugar con

las palabras como si fuesen cosas, imponen a aquel que la acuña un conspicuo gasto de energías psíquicas para derrotar toda suerte de inhibiciones "externas o internas" (*ibíd.*, pp. 171 y ss.). La fatiga que cuesta al bromista hacer algo nuevo (y no consentido) corroe y neutraliza la eventual "consecución del placer". La tercera persona, que comparte las mismas inhibiciones con las cuales se mide el autor de la broma, puede sin embargo disfrutar de su superación sin asumir ningún gasto psíquico: por esto ríe de corazón. Su placer, al estar exento de contrapesos, realiza la finalidad del chiste.

Aun teniéndola mucho en cuenta, Freud asigna a la "tercera persona" una función sólo marginal. Ella no hace más que señalar los aspectos por los que el chiste no es atribuible *del todo* a la elaboración onírica: "El sueño es un producto psíquico absolutamente asocial; no tiene nada que comunicar a los otros. (...) El chiste por el contrario es la más social de todas las funciones psíquicas que apuntan a la consecución del placer. Tiene necesidad de tres personas y busca su plenitud en la participación de alguien más en el proceso psíquico que ha puesto en marcha" (*ibíd.*, p. 201). Me parece, sin embargo, que la imprescindible contribución del espectador a la realización de la broma, antes que limitarse a perturbar u objetar la ecuación chiste = sueño, ofrecería la oportunidad para formular una ecuación absolutamente diferente: *chiste = praxis*. La figura del tercero intruso, más allá de estar fuera la elaboración onírica, exige también, positivamente, la introducción de conceptos pertinentes, que definan adecuadamente su estatuto. No es un residuo, sino un punto de partida.

La cláusula de la tercera persona esclarece qué significaría "hacer algo nuevo con las palabras" en el caso de la frase humorística. Un hacer cuya realidad depende por entero de la presencia de extraños es, en sentido pleno y fuerte, una *acción pública*. No menos, para entendernos, que un discurso político en asamblea que exhorte a la insurrección contra los poderes constituidos: pronunciado en ausencia de testigos, también este último es como si

no hubiese jamás ocurrido. La intrínseca necesidad de exponerse a la mirada y al juicio de los semejantes recorta con precisión el ámbito de la praxis. En este ámbito no existen gestos ni enunciados que tengan un significado autónomo, esto es, separable del modo en el cual ellos *aparecen* ante el espectador desinteresado (al anónimo "él", se entiende, no ya al "tú" al cual se dirige el gesto o el enunciado). Para inventar una metáfora, no sirven ojos indiscretos: bastan las primeras dos personas, el "yo'' parlante y un "tú" que comprenda la innovación expresiva. Viceversa, aquel que arroja inesperadamente un chiste, tiene absoluta necesidad de ojos indiscretos, porque está realizando una acción innovadora cuyo sentido efectivo escapa, en gran medida, a todos los que están directamente implicados. La *praxis* no puede renunciar a la "tercera persona" por los mismos motivos que, según Aristóteles (*EN*, VI, 1140 a 24- b6), la distinguen de la *episteme* (conocimiento puro) y de la *poiesis* (producción). Si la reflexión teórica elude la mirada de los otros y pone una sordina al mundo de las apariencias, la praxis, por el contrario, presupone y restablece una y otra vez un espacio público. Si la producción da lugar a un objeto independiente, o sea tiene una finalidad externa, la praxis, en cambio, es una actividad sin obra cuyo resultado coincide por entero con su desarrollo. Entregada a la exterioridad y a la contingencia (a diferencia de la *episteme*), y privada de un producto durable que certifique su realidad (a diferencia de la *poiesis*), la acción no puede más que remitirse a los espectadores. Su existencia y su significado son confiados a los testigos-jueces.

Para entender la importancia estratégica de la "tercera persona" en el chiste, no hay nada mejor que remitirse a la filosofía política de Kant. Un gran acontecimiento, por ejemplo la Revolución Francesa de 1789, puede ser comprendido sólo por quien "no está implicado personalmente en el juego", sino que se limita a seguirlo con "participación benévola, a veces casi entusiasta", sintiendo una "satisfacción inactiva" (Kant 1798, pp. 218 y ss.). La

ventaja del espectador consiste en tomar la trama de las acciones como un todo, mientras los actores (primera y segunda persona) conocen sólo su parte. En sus lecciones sobre la *Crítica del juicio*, Hannah Arendt observa que, para Kant, el espectador representa el único antídoto contra la debilidad y la opacidad que distinguen a la praxis. Quien ha asistido a la Revolución sin tomar parte en ella "veía las cosas más importantes, porque estaba en condiciones de descubrir un sentido en el curso tomado por los acontecimientos –un sentido que se mantenía desconocido para los actores–. El fundamento existencial de su percepción era su desinterés, su no participación, su no involucramiento" (Arendt 1982, p. 84). Recuérdense dos motivos que impiden a quien la ha inventado reírse de su propia frase ingeniosa: por un lado, el autor no está en capacidad de valorar si ella es exitosa o fallida; por otra parte, su placer es reducido por la fatiga que ha tenido que cargar para vencer el roce con el *statu quo* (o sea, las "inhibiciones"). Ahora bien, estos mismos motivos valen también, absolutamente en otra escala, para los protagonistas de las revoluciones; también ellos, privados de una visión de conjunto y debilitados por el gasto de energías, pueden gozar de su gesta sólo indirectamente, gracias a la participación de un público. "Para el actor es por consiguiente de decisiva importancia qué impresión dará a los otros; él depende de la opinión del espectador. El canon es el espectador" (*ibíd.*, pp. 85-6). Con respecto al chiste, pero también a la praxis política que discuten Kant y Arendt, es siempre posible una mala interpretación: ésta consiste en la atenuación, y en el peor de los casos en la anulación total, de la distinción entre segunda y tercera persona. Haciendo esto, nos contentaremos con repetir algunas obviedades importantes: no existe un lenguaje privado ni una praxis privada, la mente humana es originariamente social, etc. Pero se perderá lo esencial: la diferencia entre un diálogo amoroso o una conversación científica, para las cuales basta la segunda persona, y una chiste o una revolución, que necesitan en cambio, para existir, un

público indiferente. En ciertas bromas (piénsese en los puros juegos de palabras, no dirigidos a una interlocutor particular) puede faltar la segunda persona, el "tú"; en ninguna, la tercera persona, el "él" inactivo y enjuiciador. Reducir la tercera persona a la segunda, o inclusive amalgamarla, significa desconocer el específico estatuto de la *praxis* y, al mismo tiempo, impedir la comprensión del chiste. Escribe Arendt: "Estamos inclinados a pensar (...) que el espectador sería secundario con respecto a los actores, y tendemos a olvidar que nadie que esté sano de mente prepararía jamás un espectáculo si no estuviese seguro de tener espectadores que asistan a él" (*ibíd.*, p. 95). Esta deplorable inclinación afecta la actual filosofía de la mente.

La "tercera persona" autoriza a tomar el chiste como una *acción pública*. Sabemos, además, que se trata de una *acción lingüística*. Existe cierta analogía entre la broma y los enunciados performativos estudiados por Austin ("Bautizo a este niño Lucas", "Declaro abierta la sesión", etc.). Tanto en el caso de los performativos como en el del chiste: 1) se cumple con las palabras una acción que no habría podido cumplirse de otro modo; 2) resulta vana la pretensión de reducir lo que se *hace* hablando al "contenido de pensamiento" de las frases proferidas; 3) estas frases, constituyendo de por sí una acción, no son verdaderas o falsas, sino exitosas o fallidas (felices o infelices, en la terminología de Austin). Sin embargo, aun queriendo omitir su vistosa heterogeneidad formal, queda el que el performativo se distingue netamente de la broma por su carácter estereotipado y repetitivo: tratándose de una fórmula semi-jurídica y consuetudinaria (orden, perdón, promesa, etc.), el mismo enunciado vale para todas las ocasiones similares. Por el contrario, el chiste provoca desconcierto y estupor, y precisamente por esto no admite reiteraciones: "está en la naturaleza de la sorpresa o de lo inesperado el no lograrlo más que una sola vez" (*ChrI*, p. 177). Además de ser una acción pública y lingüística, el chiste es sobre todo una *acción innovadora*. Mejor dicho, como

veremos, es la acción que exhibe de modo especializado los procedimientos y actitudes de los cuales se sirven, en general, las más diversas acciones innovadoras. La broma resume lúdicamente las técnicas a las cuales recurre la praxis humana en una coyuntura crítica, cuando las viejas brújulas quedan fuera de uso por una tempestad magnética: utilización sagaz del contrasentido y del razonamiento por el absurdo, conexión impropia de pensamientos distantes, recurso a la ambivalencia semántica para desembocar en un camino lateral, desplazamiento del acento psíquico hacia un tema diferente al inicial, etc.

2. Broma y filosofía de la praxis

La "tercera persona" traza un puente entre el chiste y la praxis. Si el puente aguanta, se necesitará aplicar al chiste en su conjunto –comenzando con su producción por parte de la "primera persona"– muchos de los conceptos que pertenecen específicamente a la praxis. A los actos lingüísticos estudiados por Freud corresponden, quizás, algunas célebres palabras-clave que dominan la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles: a) la *phronesis*, o sea la perspicacia práctica; b) el *orthòs logos*, el discurso que enuncia la norma correcta en la que debe inspirarse la acción en un caso puntual; c) la percepción del *kairòs*, el momento justo para actuar; d) los *éndoxa*, es decir, las opiniones predominantes en cada ocasión en una comunidad de hablantes.

a) Un chiste exitoso atestigua la presencia, en quien lo ha creado, de un don o habilidad difícil de clasificar. Como advierte el mismo Freud, el humor no hunde sus raíces en facultades estrictamente cognitivas, como la inteligencia especulativa, la memoria, la imaginación (*ChrI*, p. 162). Una acción pública, cuya finalidad coincide totalmente con su ejecución, requiere más bien aquel tipo de perspicacia que Aristóteles llama *phronesis* (vocablo

resbaladizo, que los traductores relacionan generalmente con el grandilocuente 'sabiduría'). La *phronesis* es la capacidad de valorar qué cosa sería oportuno hacer en una circunstancia contingente. Lo que la distingue de las otras virtudes prácticas (coraje, equidad, etc.) es el hecho de que no se limita a elegir una conducta en base a una norma dada, sino que establece qué norma sería adecuada para la situación concreta.

El caso particular, con el cual se confrontan tanto el *phronimos* como el bromista, tiene siempre un alto grado de indeterminación: a tal punto que de él, según Aristóteles, "no hay ciencia, sino más bien sensación" (*EN*, VI 1142 a 26-27). Pero "de lo que es indeterminado, es indeterminada también la regla", *tou aoristou aoristos kai kanon estin* (*ibíd.*, V, 1137 b 29). De modo que, para el *phronimos* y para el bromista, la aplicación de la regla hace un todo con su individuación. Piénsese en una guerra: la virtud del coraje empujaría al soldado a combatir con valor; pero la *phronesis*, que "se refiere a lo que está bien o mal para el hombre", se manifiesta más bien en el decidir si el criterio perspicuo al cual atenerse en una ocasión determinada es el coraje o la moderación o la repugnancia a obedecer órdenes injustas u otra cosa. Piénsese también, en paralelo, en una broma muy cara a Freud. Un señor venido a menos obtiene de un conocido un préstamo por una pequeña suma. Al día siguiente, el benefactor lo encuentra en un restaurante delante de un plato de salmón con mayonesa. Le reprocha con rencor: "¿Así que para esto necesitabas mi dinero?". "Realmente no entiendo –responde el acusado–. Si no tengo dinero no *puedo* comer salmón. Si tengo dinero, no *debo* comerlo. Pero entonces ¿*cuándo* es que podré comer salmón con mayonesa?" (cfr. *ChrI*, pp. 73-4). La respuesta del sibarita sin un peso, dotada de "un marcado carácter de logicidad", realiza "un desplazamiento de acento psíquico" (*ibíd.*, p.74). El desplazamiento consiste en aplicar/instituir, en referencia al caso particular, una norma (eudemonística) que suplanta aquella (ascética) a la que se refiere automáticamente el

interlocutor. Este desplazamiento, siempre posible cuando *aoristos kai kanon estin*, no es más que ejercicio de la *phronesis*. El humor consiste, aquí, en poner en evidencia el contraste entre una virtud determinada (la parsimonia) y la sabiduría que valora qué virtud le sentaría bien efectivamente a una vicisitud singular e irrepetible.

La *phronesis* tiene su auténtico banco de pruebas en los estados de cosas "en torno a los cuales es imposible establecer una ley, de modo que existe necesidad de un *decreto*" (*EN*, V, 1137 b 27-29). A diferencia de la ley (*nomos*), el decreto (*psephisma*) concierne a un suceso circunscripto y tiene una duración temporalmente limitada. Aristóteles compara el *psephisma* con la "regla de plomo usada en las construcciones de Lesbos: la regla se adapta en efecto a la forma de la piedra, no está rígida; así el decreto se adapta a los sucesos" (*ibíd.*, 1137 b 30-32). La adaptabilidad del criterio a la situación contingente, de la regla de plomo a la forma de la piedra: he aquí el recurso en el que confían el hombre perspicaz y el autor de una broma. Solamente en el decreto la aplicación de la norma coincide sin residuos con su institución: ella se aplica por el solo hecho de instituirla, ella se instituye por el solo hecho de aplicarla. Solamente en el decreto el "justo medio" (*tò méson*, el comportamiento que conviene a una circunstancia específica), lejos de presuponer sus extremos (el exceso y el defecto), allí crea, o sea hace posible, su definición. Toda agudeza atinada tiene algo de *psephisma*. Un tipo que solía encontrarse con Rothschild, responde así a los amigos que le piden noticias acerca del carácter del magnate: "Me ha tratado exactamente como un igual, con modos totalmente *famillonarios*" (cfr. *ChrI*, p. 41 y ss.). Al igual que el decreto, aquel "famillonarios" es, a la vez, criterio y aplicación del criterio: un metro de platino que se mide a sí mismo.

b) la *phronesis*, escribe Aristóteles, "es una disposición práctica acompañada de *orthòs logos*, de discurso correcto" (*EN*, VI, 1140 b 20). ¿En qué consiste la *orthotes*, la corrección, del *logos* sobre el cual se apoya la sabiduría práctica? Ya lo sabemos: el discurso es

perspicuo si, y sólo si, enuncia la norma adecuada a un problema particular. ¿Pero qué garantiza que el “discurso correcto”, piedra angular de la *phronesis,* sea realmente correcto? Nada más que la *phronesis,* responde Aristóteles. Quienquiera que haya hojeado la *Ética a Nicómaco* ha notado que entre *phronesis* y *orthòs logos* rige una relación circular, ya que las dos nociones se implican y se sostienen recíprocamente. Hay sabiduría a condición de que haya enunciación de la norma adecuada; pero hay enunciación de la norma adecuada a condición de que haya sabiduría. Esta circularidad, experimentada una y otra vez por quien actúa hablando, es el correspondiente mental del *decreto*: en ambos casos, la unidad de medida está a su vez medida por lo que precisamente ella permite medir. Se podría incluso decir: la dependencia recíproca entre *phronesis* y *orthòs logos* muestra que el decreto (en el cual es imposible distinguir la aplicación de la norma de su institución) no es un turbio caso-límite, sino la forma fundamental de la praxis humana.

El chiste es una acción pública que puede ser cumplida únicamente con las palabras. Y es un peculiar ejercicio de *phronesis,* de sabiduría práctica. Preguntémonos entonces qué rol juega en esto el “discurso correcto”. En el caso de la broma, el *orthòs logos* no se limita a inspirar o guiar la acción innovadora, sino que es parte integrante de ella. Dicho de otro modo: ocurre frecuentemente que el chiste realiza una acción mediante la enunciación –indirecta y a veces solapada, de todos modos para “maravillar e iluminar”– de la norma adecuada a ella. Ejemplo: luego de haber observado los retratos al óleo de dos malhechores enriquecidos, un crítico de arte indica el espacio vacío entre las telas y pregunta: “¿Y el Redentor dónde está?” (cfr. *ChrI*, p. 98). La broma exitosa es *orthòs logos*. Pero, entiéndase, un *orthòs logos* cuyo carácter metaoperativo (como necesita actuar) está completamente absorbido por el nivel operativo (las formas concretas de la acción lingüística que se está ejecutando). Además, la agudeza es un *orthòs logos* cuya mención suscita *placer*.

Este aspecto, por otra parte de ninguna manera desdeñable, implica un problema interesante. Para Aristóteles la dupla placentero/doloroso determina también el comportamiento de los animales no-lingüísticos: de modo que la prosecución del placer no depende, de por sí, de un "discurso correcto". El *orthòs logos* concierne, más bien, a las duplas útil/nocivo y bien/mal (*Pol.*, 1253 a 12-15). Y bien, ¿qué sucede en el chiste? El criterio lingüístico, que normalmente permite discriminar el vivir bien del vivir mal, se vuelve, aquí, materia prima e instrumento de experimentaciones lúdicas. Se juega con el *orthòs logos*. Es bien cierto que en la praxis del animal humano el razonamiento verbal termina regulando también la búsqueda del placer (cfr. Lo Piparo 2003, p. 19 y ss.). Pero la broma presenta una curiosa anomalía: en ella el *orthòs logos*, antes que gobernarlo, es del placer más bien el *objeto inmediato*.

c) La *phronesis* en general y la disposición a inventar frases sorprendentes en particular, requieren golpe de vista y velocidad de reflejos. Golpe de vista: la sabiduría práctica, a diferencia de la virtud puntual que se adhiere siempre a una situación determinada, consiste precisamente en sopesar y valorar las más diversas situaciones. Velocidad de reflejos: aquel que actúa en la esfera pública, debe escoger el momento justo (*kairós*) para hacer su movimiento. La broma, si no es pronunciada en su debido tiempo, cae en el vacío. "Su Alteza Serenísima hace un viaje a través de sus Estados y nota entre la muchedumbre un hombre que, con aspecto imponente, se le asemeja de modo extraordinario. Le hace señas para que se acerque y le pregunta: '¿Vuestra madre ha estado de servicio en Palacio, no?'. 'No, Alteza –es la respuesta– pero lo ha estado mi padre'" (*ChrI*, p. 99). Un instante antes habría sido muy pronto, un instante después, muy tarde. El *phronimos* bromista determina, al interior de la trama verbal en la cual una y otra vez está insertado, aquella rendija temporal que, sola, hace conveniente la frase. Y no se la deja huir. "Un panadero le dice a un posadero que tiene un dedo ulcerado: '¿lo has remojado en tu

cerveza, eh?'. Y el posadero: 'Qué va, se me ha metido bajo la uña una miga de tu pan'" (*ibíd.*, p. 92). Aferrar el *kairòs*, el momento oportuno, es la condición que vuelve eficaz, o incluso simplemente sensato (esto es, comprensible), al enunciado humorístico. La acción innovadora es una acción urgente, realizada bajo la presión de circunstancias irrepetibles. Quien la ejecuta, está siempre en un estado de emergencia.

Escribe Freud: "Se dice que se 'acuña' un chiste, pero se advierte que en el acuñarlo nos comportamos de manera diferente de los casos en los cuales se pronuncia un juicio o se hace una objeción. El chiste tiene de modo muy evidente el carácter de una 'idea' involuntaria" (*ibíd.*, p. 189). Es muy cierto que nos comportamos de manera diferente: la explicación está sin embargo en el hecho de que sólo el inventor de la broma, no quien pronuncia un juicio o hace una objeción, cumple una *acción pública* (cuyo éxito es confiado a la "tercera persona"). La diferencia advertida por Freud es, aproximadamente, la que separa la *praxis* de la *episteme*. Queda por comprender, sin embargo, por qué motivo el chiste se presenta como "una 'idea' involuntaria". ¿Es obligatoria, aquí, una referencia a la elaboración onírica? No diría eso. Reconocer el *kairòs* y aprovecharlo exige velocidad de reflejos. Sin la necesaria oportunidad, la acción innovadora falla, el chiste decae en enigmática voz sin sentido. Todo esto ocurre como si "la alusión graciosa apareciera sin que yo pueda seguir en mi pensamiento los estadios preparatorios" (*ibíd.*, p. 190). Frente a un caso crítico, la *phronesis* toma la apariencia de una *reacción semi instintiva*. Y lo mismo hace el chiste. Sobre esta reacción semi instintiva volveré en seguida (infra § 4). Basta observar, por ahora, que ella pertenece por pleno derecho al ámbito de la praxis, dato que coincide con la apreciación del *kairòs* y la elaboración de una conducta consonante a un estado de excepción. Nuevamente Freud: "No es que un minuto antes uno sepa ya qué chiste va a pronunciar y que se trata entonces sólo de revestirlo con palabras" (*ibíd.*, p. 189).

Exacto. Pero esta constatación no vale tan sólo para el chiste: en rigor, jamás sucede que tenemos un pensamiento ya constituido al cual, después, ataviamos con palabras. La broma, precisamente porque está apremiada por la necesidad de aprehender el momento oportuno, exhibe con ejemplar nitidez lo que es siempre cierto: el carácter íntegramente *verbal* de nuestro pensamiento. El hecho de que pensemos con las palabras se vuelve una evidencia empírica (¡sabré qué cosa pensaba sólo después de haberlo dicho!) cuando el pensar-hablar ejecuta una acción innovadora que, para dar en el blanco, debe suceder *precisamente ahora*.

d) De un modo no diferente de la *phronesis* y del discurso retórico cuya finalidad es persuadir, también el chiste tiene como territorio de acción los *éndoxa*, esto es, las opiniones y las creencias compartidas por una comunidad. Los *éndoxa* no son datos de hecho, sino usos lingüísticos. Más precisamente: usos lingüísticos tan radicados como para constituir el presupuesto implícito de todo tipo de argumentación. En la terminología de Wittgenstein, se podría decir que los *éndoxa* (o al menos su núcleo central, formado por convencimientos colectivos prácticamente incuestionables) son la *gramática* de una forma de vida. Las creencias compartidas conciernen a "los objetos cuyo conocimiento es de un cierto modo patrimonio de todos los hombres y que no pertenecen a una ciencia específica" (*Ret.*, I, 1354 a 2-5). La broma utiliza a pleno los *éndoxa*: con el fin, sin embargo, de corroerlos interiormente. Su punto clave está en mostrar la opinabilidad de las opiniones sobreentendidas en los discursos y en las acciones. Para dar en el blanco, la broma lleva una creencia particular al límite, hasta sacar de ella consecuencias absurdas o ridículas. O bien pone maliciosamente en contraste dos principios fundamentales, cada uno de los cuales, considerado aisladamente, parecía inexpugnable. El chiste es el silogismo retórico que refuta los *éndoxa* de los cuales sin embargo ha arrancado. Mejor aun: es un ejemplo performativo de cómo se podría transformar la gramática de una forma de vida.

En la broma los *éndoxa* se hacen valer como "inhibiciones" a superar. Recordemos una vez más la hipótesis propuesta por Freud: quien acuña un chiste, no puede reírse de él (excepto después de que ha reído la "tercera persona") a causa del enorme gasto psíquico que se ha realizado para infringir prohibiciones muy tenaces. Estas prohibiciones no son más que el modo peculiar en el cual se manifiestan principios y creencias que hacen de fondo de la comunicación social. No son otra cosa que *éndoxa*. Las inhibiciones-*éndoxa* se vuelcan generalmente, según Freud, hacia la observancia de la jerarquía social y el respeto del decoro sexual. Pero atañen también al ejercicio de la facultad de lenguaje: es desterrada, en efecto, la inclinación infantil a servirse de homofonías y aliteraciones para obtener concatenaciones semánticas impropias y sorprendentes. El chiste funciona sólo si las inhibiciones, que el autor de la broma se empeña en derrotar, están presentes también en el espectador inactivo. En caso contrario, la "tercera persona" no podría encontrar ningún placer en su superación. "Reírse de los mismos chistes es prueba de una vasta concordancia psíquica" (*ChrI*, p. 174). Esta concordancia es asegurada incluso por los *éndoxa*: aunque sea negativamente, como blanco de la crítica y objeto de refutación, ellos no dejan de unir a los hablantes. Inhibiciones aparte, existen muchos otros usos lingüísticos que ponen en común al bromista con su público: estereotipos, proverbios, preceptos, expresiones idiomáticas, anécdotas tradicionales. La acción ocurrente aprovecha que son conocidos, pero para desfigurarlos y derribar su sentido. Comentando la renuncia de un ministro estúpido, un periodista observa: "También él, como Cincinato, ha vuelto a su puesto *delante* del arado" (*ibíd.*, p. 51). Otro ejemplo: un señor reservado, después de haber sido importunado un poco por un hablador petulante, le dice con gracia: "Temo tener que interrumpir nuestro coloquio *tête-à-bête*" (*ibíd.*, p. 49).

El discurso persuasivo "saca las conclusiones a partir de los *éndoxa*" (*Top.*, 100 a 30). El chiste, como se ha dicho, pone en aprietos

y suspende los *éndoxa* de los cuales parte; o, al menos, obtiene de ellos consecuencias tan bizarras como para volver como un martillo sobre sus premisas. El discurso persuasivo y el chiste son confrontables, además, por estar ambos caracterizados por una intrínseca *concisión*. Es sabido que el silogismo retórico, esto es, el entimema, es constitutivamente lagunoso, ya que omite una premisa o incluso la conclusión: lejos de ser un defecto, la brevedad permite "hace[r] palanca sobre lo no dicho de modo de compartir con el interlocutor la responsabilidad del razonamiento" (Piazza 2000, p. 146). Lo mismo vale en cierta medida para la broma, salvo agregar que ella apunta a compartir con la "tercera persona" (*no* con el interlocutor directo) la grave responsabilidad de refutar los *éndoxa*. Pero sobre la concisión específica de la broma es necesario agregar algo.

Freud cita con aprobación una frase de Theodor Lipps: "La broma siempre dice lo que tiene que decir, no en pocas, sino en demasiado pocas palabras, esto es, con palabras insuficientes lógicamente o en base a los modos comunes de pensar y de hablar" (*ChrI*, p. 38). Después de haber sugerido la idea según la cual el autor del chiste preferiría la expresión abreviada para gozar de un cierto "ahorro" psíquico, Freud mismo admite que esta explicación no es firme: escoger la palabra justa (por ejemplo el adjetivo 'famillonarios' a propósito de los modos de Rothschild), capaz de unir en sí dos pensamientos contrastantes, implica al menos tanto esfuerzo como argumentar detalladamente. "Los ahorros realizados por la técnica graciosa (...) recuerdan casi las economías de ciertas amas de casa, que gastan tiempo y dinero para ir a un mercado lejano donde la verdura cuesta unos pocos centavos menos" (*ibíd.*, p. 68). Descartada la hipótesis del "ahorro", preguntémonos a qué se debe la impresión de que la agudeza sea concisa en sí y para sí, incluso cuando se alarga en mil detalles y no omite nada. Me parece que esta impresión se relaciona a doble filo con el carácter innovador de la acción ocurrente; o sea, con el hecho de que ella se aparta bruscamente de los *éndoxa* vigentes y deja entrever

otros *éndoxa* posibles mediante un decreto (*psephisma*) promulgado en su debido tiempo (*kairòs*). Las palabras que la agudeza utiliza *siempre* parecen insuficientes precisamente porque divergen de los "modos comunes de pensar y de hablar". El chiste abre una vía oblicua que relaciona contenidos semánticos heterogéneos, hasta allí inconexos: esta vía, esto es, la inferencia inventiva, parece breve porque antes no existía (ni era prevista), y no porque habría una más larga a disposición. Toda acción lingüística que modifique la gramática de una forma de vida es ciertamente concisa: se trata sin embargo de una concisión *absoluta*, no comparativa.

La praxis humana planta sus banderas en el ámbito de lo contingente. Ella apunta, pues, hacia "lo que puede ser diferente de como es", *to endechomenon allos echein* (*EN*, VI, 1140 b 27). El chiste, en tanto diagrama de la acción innovadora, no se limita sin embargo a actuar de hecho en situaciones contingentes, sino que pone explícitamente como tema la contingencia de todas las situaciones (y de los mismos *éndoxa* que prescriben el modo de afrontarlas). Dicho de otro modo: el chiste muestra con letras claras qué aspecto asumiría "lo que puede ser diferente de como es", *si fuera realmente diferente de como es*.

Decisión, norma, normalidad

3. La olla agujereada, o de la dificultad de aplicar una regla

La transformación de una forma de vida tiene su poco vistoso laboratorio en los diferentes –y a veces contradictorios– modos en los que se puede aplicar una regla a un caso particular. La "creatividad" del animal humano no es otra cosa que una respuesta a los dilemas suscitados por tal aplicación. El chiste exhibe los recursos lógico-lingüísticos de los que se nutre la innovación en general precisamente porque se coloca en la tierra de nadie que separa cualquier

norma de su realización en una ocasión contingente. El chiste es el locuaz centinela de esta tierra de nadie: indica una y otra vez cuán fatigoso, y sujeto a bruscas desviaciones, es su atravesamiento.

Cómo aplicar una regla a un caso particular: el problema se propone, en formas no demasiado diversas, en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, en la *Crítica del juicio* de Kant, en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. Acabamos de ver que para Aristóteles la *phronesis*, la agudeza práctica, tiene la tarea de seleccionar la virtud-regla que mejor le vaya a una circunstancia específica. Aplicar la norma no es algo distinto de identificarla (o de instituirla, como sucede en el decreto). Se podría incluso decir: la destreza necesaria para aplicar la regla es la *misma* destreza que, por otra parte, permite percibir cuál regla conviene adoptar en la presente ocasión. Esta destreza una y doble a la vez es, precisamente, la *phronesis*. El carácter anfibio de la *phronesis* avala, me parece, la tesis que buscaré justificar detalladamente un poco más adelante, después de haber señalado algunas otras cuestiones. Dicha tesis dice más o menos así: aplicar una norma a una situación contingente implica siempre remontarse por un momento *más acá* de la norma. Y viceversa: el único modo de remontarse verdaderamente más acá de la norma es *aplicarla* en una situación contingente. Por lo que respecta a Kant, basta con recordar una de sus declaraciones de principios: "Ninguna regla ofrece al mismo tiempo todas las condiciones necesarias y suficientes para subsumir en ella un caso particular". (Kant 1790, p. 20; cfr. Garroni 1978, pp. 72-95). Vale decir: ninguna norma puede indicar las modalidades de su concreto cumplimiento. En cuanto a Wittgenstein, es a él a quien le estarán dedicadas las próximas páginas. Los párrafos de las *Investigaciones filosóficas* en los cuales se discute qué se debe entender por "seguir una regla", ofrecen el principio para clarificar la estructura del chiste y, *al mismo tiempo*, la estructura de la acción innovadora.

"Dije de la aplicación de una palabra: que ella no está en absoluto limitada por reglas." Esta afirmación de Wittgenstein (1953,

§ 84) significa, ciertamente, que existen aspectos de un juego lingüístico totalmente desregulados (así como, en el tenis, no está prescripto cuán alto se debe lanzar la pelota en el momento del golpe); pero significa también, y más radicalmente, que un movimiento singular del juego no es nunca deducible de la regla de la cual sin embargo es la aplicación.

La independencia (o no limitación) del momento de aplicación emerge plenamente en presencia de la regla correspondiente, no ya donde ésta está ausente. Entre una norma y su efectiva realización subsiste un hiato duradero, mejor dicho, una verdadera y propia *inconmensurabilidad*. La misma inconmensurabilidad, para entenderse, que distingue la relación entre la longitud de una circunferencia y la de su diámetro. Es sabido que el cálculo de tal relación no tiene resultado alguno, terminando con los puntos suspensivos que representan un "etcétera" (recuérdese al *pi* griego: 3,14159...). Lo mismo vale en nuestro caso. En efecto, pocas líneas abajo de la afirmación citada, Wittgenstein muestra cuan vana es la pretensión de inventar "una regla que gobierne la aplicación de las reglas": es del todo evidente que esta segunda regla, debiendo a su vez ser aplicada, requiere una tercera (que indique cómo aplicar... la regla que gobierna la aplicación de las reglas); y así sin pausa, como es típico del regreso al infinito.

La ruptura lógica entre una norma y su realización en una ocasión particular se ilustra en el párrafo 85 de las *Investigaciones*: "Una regla está ahí como un cartel indicador de caminos. ¿No deja éste ninguna duda abierta sobre el camino que debo tomar? ¿Me dice en qué dirección debo ir cuando he pasado junto a él: si debo seguir por la ruta, o tomar por el sendero o atravesar el campo? ¿Pero dónde se encuentra escrito en qué sentido tengo que seguir el cartel: si en dirección de la mano o (por ejemplo) en la opuesta? Y si en lugar de un solo cartel indicador hubiese una sucesión cerrada de carteles indicadores o de señales de tiza sobre el camino [*esto es, si se multiplicaran desenfrenadamente las*

reglas con el objetivo de garantizar una aplicación unívoca], ¿habría para ellos sólo una interpretación?". Pues bien, la incertidumbre que se manifiesta aquí a propósito del cartel indicador de caminos es el punto de apoyo de *todos* los chistes. Todo chiste tiene como trasfondo la pregunta con la cual Wittgenstein resume la cuestión: "¿Pero cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en *este* lugar?" (*Ibíd.*, § 198). Todo chiste enfoca a su modo la pluralidad de alternativas que se presentan al aplicar una norma: antes que "seguir por el camino", es siempre posible "tomar el desvío o atravesar el campo". No obstante, tomar un sendero lateral o adentrarse en el campo significa cumplir una acción innovadora: la "creatividad" humana consiste precisa y solamente en estas digresiones aplicativas.

Doble sentido, contrasentido, uso múltiple de los mismo materiales, juegos de palabras basados en la homofonía, desplazamiento semántico mediante una inferencia excéntrica: es suficiente registrar de forma ligera las diversas técnicas de la broma estudiadas por Freud para advertir que cada una de ellas, sin excepción, pone de relieve las aporías y las paradojas inherentes a la relación entre regla y aplicación. He aquí un *Witz* que puede dignamente figurar como el hermano gemelo del párrafo 85 de las *Investigaciones* (basta sustituir en el cartel indicador de caminos la regla "es necesario justificarse por los propios errores"): "A ha tomado prestado de B una olla de cobre. Cuando la devuelve, B protesta porque la olla tiene un gran agujero que la hace inutilizable. He aquí como se defiende A: 'En primer lugar, no he tomado prestada ninguna olla de B; en segundo lugar, cuando B me la ha dado, la olla ya tenía un agujero; en tercer lugar, le he devuelto la olla intacta'" (*ChrI*, p. 86). Pero, repito una vez más, no existe una sola agudeza, entre aquellas coleccionadas por Freud, que no dé en el mismo clavo. Consideremos un doble sentido trivial: "La forma de vida del matrimonio X es más bien elevada; según algunos, el marido se ha *recostado* después de haberse enriquecido; según otros, es la mujer

la que, habiéndose *recostado*[1] un poco, terminó enriqueciéndose" (*ibíd.*, p. 57). ¿Qué otra cosa es este chiste si no un ejemplo ajustado del principio wittgensteiniano según el cual "la aplicación de la palabra no está limitada en ninguna parte por reglas"? Para evitar malos entendidos, es bueno precisar ahora, sin embargo, que la broma no es solamente una aplicación extravagante (aunque no ilegítima) de la regla. Ella es más bien una exposición concentrada de la *relación*, siempre problemática dada su inconmensurabilidad, entre el espacio de la norma y el espacio de las acciones, *quaestio iuris* y *quaestio facti*. Se podría decir: el chiste es la específica aplicación de la regla que consiste en poner de relieve la diferencia constitutiva entre regla y aplicación. Pero sería todavía poco. Veremos luego que el chiste, como por otra parte la acción innovadora de la cual es el diagrama, aplica una regla de modo inusitado porque –en su aplicación, para aplicarla– apela por un momento a aquella perspicacia, o capacidad de orientación, que *precede* a las reglas y permite su formulación.

En la experiencia efectiva del hablante, el cartel indicador de caminos es la lengua como *sistema de signos*, mientras que los diferentes modos en los que nos podemos comportar ante la presencia del cartel tienen que ver con la lengua como *universo del discurso* (o sea, con la "actividad del locutor que pone en acción la lengua" [Benveniste 1967, p. 256]). La distinción entre plano *semiótico* (signo) y plano *semántico* (discurso), desarrollada por Emile Benveniste en varios ensayos que constituyen una vertiente en la lingüística del siglo XX, se corresponde en muchos aspectos con aquélla entre plano normativo y plano aplicativo. El sistema semiótico "existe en sí mismo, funda la realidad de la lengua, pero no implica aplicaciones particulares; en cambio la frase, expresión del plano semántico, es *solamente* particular" (*ibíd.*). La frase no es un "acontecimiento habitual", sino único, "evanescente": en

1. El autor dice "adagiato", que significa a la vez "acomodado", "flemático", "apoltronado", pero también "recostado", "acostado" (*N. de los T.*)

ella “toda palabra conserva sólo una pequeña parte del valor que tiene en cuanto signo” (*ibíd*., p. 260). Bajo el perfil semiótico, las circunstancias contingentes no tienen el más mínimo peso; bajo el perfil semántico, son por el contrario decisivas para producir el sentido. Lo que más cuenta, finalmente, es que “del signo a la frase no existe transición [...]. Un hiato los separa” (Benveniste 1969, p. 82). El mismo hiato, se entiende, que siempre subsiste entre el cartel indicador de ruta y las reacciones operativas que éste suscita. La imposibilidad de deducir el *sentido* del discurso del *significado* de los signos, demostrada en detalle por Benveniste, equivale totalmente a la imposibilidad de deducir de una cierta regla cuál debería ser su aplicación en una ocasión específica. El chiste es un discurso –particular, único, evanescente– que da cuenta de la diferencia entre sistema semiótico y universo del discurso. El efecto humorístico deriva, a menudo, precisamente del vaivén entre los dos planos: al interior de una sola frase se puede ver la diversidad de estatuto de la misma entidad léxica, según sea considerada como signo o como parte del discurso (“¿Cómo va?” pregunta el ciego al rengo, “Como ve”, responde el interpelado). Escribe Benveniste: “El privilegio de la lengua es el traer con sí al mismo tiempo la significación de los signos y la significación de la enunciación. De esto procede su mayor poder, el de crear un segundo nivel de enunciación donde se vuelve posible tener discursos significantes sobre la significación” (*ibíd*., p. 81). Peculiar por dos motivos. En primer lugar, porque su contenido metalingüístico ayuda a ejecutar una acción pública: el “segundo nivel de enunciación” tiene, aquí, un inmediato valor performativo. Además, porque el chiste es un discurso significante sobre la *crisis* de la significación, dado que subraya descaradamente la independencia de la aplicación respecto a la norma, o sea, la distancia incolmable entre plano semántico y plano semiótico.

4. *“El modo de comportarse común a los hombres” y el estado de excepción*

Regresemos a Wittgenstein. “Nuestra paradoja era ésta: una regla no puede determinar ningún modo de actuar porque todo modo de actuar puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: si se puede hacer concordar con la regla, entonces también se puede hacer entrar en contradicción con ella. Aquí no existen, por lo tanto, ni concordancia ni contradicción” (Wittgenstein 1953, § 201). La acción particular no concuerda con la regla, pero tampoco la contradice, porque entre una y otra no hay puntos de contacto ni vale una unidad de medida común. Falta todo roce lógico, por así decir. La aplicación de la norma consiste en una *decisión*; y la decisión es un acontecimiento inasimilable a la norma, heterogéneo con respecto a ella. Entre norma y decisión rige, a lo sumo, una relación negativa. Decidir (de *caedere*, “cortar”) significa, en efecto, *truncar* el regreso al infinito al que está condenado todo intento de fundar sobre una regla ulterior la aplicación de la regla en cuestión una y otra vez. La historia natural del animal humano está marcada esencialmente por dos fenómenos, ambos radicados en el leguaje verbal: el regreso al infinito, cuyos aspectos cambian según los ámbitos en los cuales se arraigan; y la posibilidad –ramificada en una variedad de formas y técnicas– de interrumpir aquel regreso al infinito. La decisión es el modo absolutamente específico en que la *praxis* detiene el regreso al infinito connatural a las normas; es el recurso que permite a quien actúa en la esfera pública oponer un resolutivo “basta ya, esto es todo” al “y así siempre” generado por la inconmensurabilidad entre la regla y la aplicación. El chiste nos aporta datos de primera mano acerca del funcionamiento del recurso-decisión.

Wittgenstein sostiene que “seguir una regla” es un hábito colectivo: delante del cartel en el camino me comporto así y no de otra manera en virtud de un “uso estable”, conseguido con el adiestramiento y la repetición. Pero ¿qué hay de la decisión, si todo depende del hábito y del adiestramiento? ¿La ecuación aplicar = decidir

no choca quizá contra esta perentoria afirmación wittgensteiniana: “Seguir una regla es análogo a: obedecer a una orden” (*ibíd.*, § 206)? La aparente dificultad nace de una comprensión errada del término “decisión”. Se lo rodea, quién sabe por qué, de un “aura aristocrática”, como si “truncar” (o “recortar”) fuera una actividad reservada a quien ejercita en soledad la mitológica facultad del libre albedrío. Nada más equivocado. “Truncar”, o “recortar”, es más bien una opaca *necesidad biológica* para una especie viviente cuyas reglas operativas (por innatas o adquiridas que sean) no contienen en sí ningún criterio de aplicación digno de este nombre. La decisión es el humilde signo distintivo de un primate que tiene que vérselas (aquí Gehlen tiene razón) con una sobreabundancia de pulsiones que no se dejan traducir en comportamientos unívocos. En cuanto se la reconduce a su significado literal, es fácil darse cuenta que la palabra “decisión” no choca, sino que por el contrario rima, con “hábito”, “repetición”, “obediencia a una orden”. Hábito, repetición, obediencia son todos modos de *truncar* la incertidumbre experimentada cuando se necesita actuar en relación a una regla; son todos modos de *recortar* la telaraña de conexiones ficticias entre la norma y su realización en un caso particular; son todos modos de *decidir*.

Es obvio que la decisión aplicativa consiste a veces en la desobediencia a la orden, en el comportamiento inhabitual, en la diversión sorprendente. Sin embargo, inclusive en estos casos, decidir no significa hacer alarde de libre albedrío, ni manifestar “intenciones” anidadas como huevos en el fuero interno. Seguir una regla de modos bizarros e imprevistos, e incluso desatenderla, es siempre una praxis pública: nada que se pueda realizar a solas, *privatim* (cfr. *ibíd.*, § 202). Más exactamente, es la praxis pública que prevalece cuando una forma de vida implosiona o se desmorona, es decir, en ocasión de una *crisis*. Es en ese momento, en efecto, que la aplicación de la norma vuelve a mostrar, y con la máxima franqueza, su *intrínseca* (esto es, originaria e ineliminable) problematicidad

(véase *infra* § 7). Frente al cartel indicador de caminos, en lugar de reaccionar automáticamente siguiendo derecho, permanece perplejo y a lo sumo se acierta un sendero lateral. Pero precisamente esta opción desconcertante, ejemplificada a la perfección por el chiste, revela que también el automático seguir derecho era, para todo efecto, una *decisión*.

Glosa: Wittgenstein y Schmitt

Las observaciones de Wittgenstein sobre ese trillado misterio que es la aplicación de una regla al caso particular concuerdan, en muchos aspectos cruciales, con el gran pensamiento jurídico decisionista. Me limito aquí a algunos guiños taquigráficos, advirtiendo sin embargo que el tema merecería un tratamiento específico. En su *Teología política*, auténtico epicentro telúrico de la filosofía del derecho del siglo XX, Carl Schmitt comenzó una polémica sin cuartel contra la idea de Hans Kelsen según la cual “el fundamento para la eficacia de una norma puede ser sólo una norma (preliminar o adicional, como sea diferente de aquella en cuestión)” (Schmitt 1922, p. 46). Es necesaria la más completa falta de realismo jurídico y antropológico para creer que la “eficacia” operativa de una regla estaría garantizada por otra regla, capaz de ofrecer la correcta interpretación de la primera. Nos encontramos ante la misma cuestión relevada por Wittgenstein cuando sostiene que “la aplicación de una palabra [...] no está limitada dondequiera por reglas”. Por otro lado, incluso Wittgenstein se burla de la confianza “kelseniana” en los poderes de la *interpretación*. En el párrafo 201 de las *Investigaciones*, advierte que esta última, siendo “solamente la sustitución de una expresión de la regla por otra”, da lugar a un falso movimiento: “avanzamos haciendo una interpretación después de la otra; como si cada una nos tranquilizara al menos por un momento, hasta que no

pensamos en una interpretación que a su vez está detrás de la primera”. Palabras que hacen contrapunto a esta sarcástica consideración de Schmitt: cuando se sale de una puntual aplicación de la norma, la ilusión hermenéutica se evapora de prisa, o cuanto menos, “vive sólo en el breve intervalo en el cual es posible responder a la pregunta: ‘Cristo o Barrabás’, con una propuesta de puesta al día o con la institución de una comisión de investigación” (Schmitt 1922, p. 82).

A los ojos de Schmitt, la culpa de Kelsen (y de todos aquellos que reducen el estado a mera “producción de derecho”) está en haber descuidado “el problema autónomo de la realización del derecho” (*ibíd.*, p. 47). La aplicación de la norma escapa de la norma, implicando sobre todo una *decisión*. Entre el “contenido de la idea jurídica” y su efectiva ejecución existe una crónica disonancia (y algunas veces un abierto contraste): “Toda decisión jurídica concreta contiene un momento de indiferencia en el plano del contenido, ya que la conclusión jurídica *no* es deducible, en definitiva, de sus premisas” (*ibíd.*, p. 55). Examinada desde el punto de vista de la regla, la aplicación “es algo nuevo y externo. En sentido normativo, la decisión nace de la nada” (*ibíd.*, p. 56). Pero atención: esta “nada”, de la que emanaría la decisión, aparece como tal sólo a quien otorga una absoluta primacía al contenido de la norma: basta reconocer la autonomía del momento de aplicación para darse cuenta de que la llamada “nada” está en realidad atestada de comportamientos y prácticas tan básicos como para caracterizar la vida misma de nuestra especie. Como veremos dentro de poco, tanto Schmitt como Wittgenstein colocan la decisión en un vacío normativo que sin embargo es, al mismo tiempo, un pleno antropológico.

Una realización inapropiada de la regla ilumina, según Schmitt, la realización habitual de esa misma norma. Incluso la decisión aplicativa más bizarra y transgresora tiene su

indudable “fuerza jurídica”, al menos porque, modificando la situación real, solicita la corrección y hasta la sustitución de la norma correspondiente. Pero ¿sobre qué se apoya la fuerza jurídica de una decisión transgresora? Escribe Schmitt: “Un normativismo consecuente debería llevar a un absurdo consistente, en el hecho que la decisión adecuada a la norma deriva su fuerza jurídica de la norma, mientras que la decisión contraria a la norma deriva su fuerza sólo de sí misma, de su contrariedad a la norma” (Schmitt, 1932, p. 261). Para evitar este “juego de las tres cartas”,[2] es preciso concluir, más bien, que la decisión de aplicar una regla no obtiene *jamás* su peculiar fuerza jurídica de la regla. *Ni* para contradecirla, *ni* para concordar con ella. Ya que, para decirlo con Wittgenstein, “aquí no existen ni concordancia ni contradicción”. La fuerza jurídica de las diversas reacciones que se pueden asumir ante el cartel indicador de caminos emana *únicamente* del hecho de que ellas son, todas, decisiones (la automática e irreflexiva no menos que la innovadora). Y la decisión, como el decreto aristotélico, es unidad de medida de sí misma.

Para Schmitt, la antítesis entre norma y decisión toca “antiguos problemas teológicos y metafísicos, en particular la cuestión de si se debe creer que Dios ordena alguna cosa porque esta cosa es buena, o bien que esta cosa es buena porque Dios la ordena” (*ibíd.*). Toda la tradición decisionista –esto es, el álbum de familia de Schmitt: Hobbes, De Maistre, Bonald, Donoso Cortés– ha sostenido resueltamente la segunda alternativa. La orden de Dios es una especie de “aplicación” pura que, lejos de presuponerla, anticipa la norma positiva. Se podría decir: en principio era la

2. Juego en el que el participante tiene que adivinar, de tres cartas puestas sobre la mesa, la ubicación de una de ellas. Suele ser usado por “prestidigitadores” callejeros –al igual que su variante de las tres copas, en la que hay que adivinar bajo cuál se encuentra la bola– para levantar apuestas y engañar a incautos (*N. de los T.*).

aplicación, sólo después vino la regla. "*Neque enim quia est, idcirco auscultare debemus, sed quia deus praecepit*", debemos obedecer no ya porque se trata del bien, sino porque es Dios quien lo impone: la afirmación de Tertuliano lleva al extremo la independencia de la decisión ejecutiva respecto al contenido jurídico-moral de las normas. Wittgenstein nunca se ha distanciado de esta posición extrema. Una vez se le presentó la ocasión de observar: "Schlik dice que en la ética teológica se dan dos concepciones de la esencia del Bien: según la interpretación más superficial, el Bien es bien porque Dios lo quiere; según la interpretación más profunda, Dios quiere el Bien porque es el bien. Yo pienso que es más profunda la primera concepción: *Bien es lo que Dios ordena*. En efecto, corta el camino a toda posible explicación del 'por qué' es el bien, mientras precisamente la segunda concepción es superficial, racionalista, operando 'como si' lo que es el bien pudiese estar ulteriormente fundado" (Waismann 1967, p. 105). Creer que estas frases son el resumen de resentimientos privados, que no tienen nada que ver con el estudio de los juegos lingüísticos, significa renunciar a comprender un aspecto esencial del pensamiento de Wittgenstein. Tanto peor para quien (Kripke, por ejemplo) ha renunciado a ello sin siquiera haberlo intentado demasiado.
Schmitt piensa que la "realización del derecho", *es decir la decisión*, es una prerrogativa exclusiva de la soberanía estatal. Wittgenstein piensa que la aplicación siempre problemática de la regla, *es decir la decisión*, es la prerrogativa de todo animal lingüístico. La distinción no es, entonces, entre decisionismo y normativismo, sino entre dos formas disímiles de decisionismo: monopólico, el primero, difusivo (mejor dicho inevitable, en tanto inscripto en la naturaleza misma del lenguaje verbal) el segundo. Y no se ha dicho en

> absoluto que las aplicaciones/decisiones de los hablantes no puedan volverse contra las aplicaciones/decisiones de los soberanos: "el juego lingüístico –escribe Wittgenstein– cambia con el tiempo" (1969, § 256).

El "seguir una regla" tiene su momento de verdad en la situación crítica en la que proliferan aplicaciones disímiles, entre sí irreconciliables, de la misma norma. Es, éste, el estado de excepción de la praxis lingüística. Pero es también, al mismo tiempo, el lugar de residencia oficial del *Witz*. Wittgenstein describe con cuidado la situación crítica en el parágrafo 206 de las *Investigaciones filosóficas*. Leemos: "Se es adiestrado para obedecer una orden [*esto es: para seguir una regla*] y se reacciona a ella de determinada manera. ¿Pero qué decir si uno reacciona *de un modo* y el otro *de otro modo* a la orden y al adiestramiento? ¿Quién tiene razón?". La pluralidad de aplicaciones heterogéneas no es más, aquí, una eventualidad teórica (como en el caso del cartel indicador de caminos), sino la realidad efectiva (realidad bien representada por el chiste sobre la olla agujereada). Ni podemos, tampoco, apelar al adiestramiento y a la costumbre: estos dispositivos, que anteriormente permitían *cortar* las dudas y las controversias, ahora giran sobre el vacío; son parte del problema, no ciertamente de la solución. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando emerge a plena luz el escabroso dato según el cual "mis acciones" de hecho no tienen nada que "compartir con la expresión de la regla" (Wittgenstein 1953, § 198)? ¿Cómo se articula la praxis humana en el estado de excepción? Responder estas preguntas no es otra cosa que precisar de una vez por todas cuál es el *modus operandi* del chiste.

Aplicar una regla de muchos modos diferentes significa suspenderla, ponerla provisoriamente fuera de juego. Desde el punto de vista cognitivo, es como si se la ignorase. Existen aplicaciones múltiples y variadas, pero ya no se sabría decir con precisión a qué regla responden. Para visualizar la suspensión/ignorancia

de la norma, Wittgenstein recurre a un ejemplo etnológico. El parágrafo 206 prosigue así: "Imagínate que llegas como explorador a una región desconocida donde se habla una lengua que te es totalmente ignota. ¿En qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, las obedece, se niega a obedecer, etc.? *El modo de comportarse común a los hombres es el sistema de referencias* por medio del cual interpretamos una lengua que nos es desconocida" (cursivas mías). La situación crítica es equiparada a la escucha de una lengua jamás antes oída. Para orientarnos de algún modo frente a la sucesión de sonidos incomprensibles (si se quiere: de aplicaciones que aparentemente no corresponden a regla alguna), podemos contar con un único criterio: "el modo de comportarse común a los hombres", *die gemeinsame menschliche Handlungsweise*. He aquí la noción que dirime la cuestión. ¿De qué se trata? Son los rasgos distintivos de nuestra especie, las actitudes fundamentales (esto es, invariantes) del animal lingüístico. Es lícito suponer que "el modo de comportarse común a los hombres" coincide en gran medida con la "historia natural" de la que habla Wittgenstein casi al inicio de las *Investigaciones*, en el parágrafo 25: "El ordenar, el interrogar, el relatar, el charlar [pero también, según el § 23, elaborar una hipótesis, resolver un acertijo, hacer una broma, agradecer, maldecir, saludar, rezar], forman parte de nuestra historia natural como el caminar, el comer, el beber, el jugar". El explorador wittgensteiniano, tanto como aquel que actúa en una situación crítica, se remonta *más acá* de la regla (siendo esta última desconocida o suspendida) y adopta como "sistema de referencia" un conjunto de comportamientos vitales especie-específicos. Tales comportamientos son el "estrato de piedra" subyacente a todas las normas determinadas desde el punto de vista del contenido. Más acá de las reglas, subsiste una básica *regularidad*. La situación crítica vuelve visible esta *regularidad*, la pone en primer plano, hace que ella ocupe el proscenio entero.

También para la teoría jurídica el estado de excepción, lejos de asemejarse a un vacío informe, es la ocasión en la que cobra un inesperado relieve el tejido esencial de la vida humana. O mejor: es la ocasión en la que se vuelve prominente la base antropológica de cualquier derecho positivo. La suspensión de la *norma* hace aflorar la *normalidad* de practicas, usos, relaciones, inclinaciones, conflictos. Según Carl Schmitt, "dado que el estado de excepción es algo diferente de la anarquía o el caos [...] existe todavía en él un ordenamiento, incluso si ya no se trata de un ordenamiento jurídico" (Schmitt 1922, p. 39). Este ordenamiento no-jurídico, o sea, "el modo de comportarse común a los hombres", está caracterizado por una radical indistinción de planos y de ámbitos, dado que allí no existe otra regla más que la aplicación. En términos de Wittgenstein, se podría decir: el estado de excepción cancela la línea de frontera entre proposiciones gramaticales y proposiciones empíricas, volviendo imposible distinguir el cauce del río del agua que fluye en su interior. Escribe Schmitt: "En su forma absoluta, el caso de excepción se verifica sólo cuando se debe crear la situación en la cual puedan tener eficacia normas jurídicas. Toda norma general requiere una *estructuración normal de las relaciones de vida*, sobre las cuales, de hecho, debe encontrar aplicación y a la que somete a su propia reglamentación normativa. La norma tiene necesidad de una situación media homogénea. Esta normalidad de hecho no es simplemente un 'presupuesto externo' que el jurista puede ignorar; ella concierne, en cambio, directamente a su eficacia inmanente" (*ibíd.*, cursivas mías). El estado de excepción instala el problema de conectar una vez más la *regularidad* –"una estructuración normal de las relaciones de vida"– a una *regla*. Eventualmente, a una regla totalmente inédita, incluso bastante diferente de aquella que tenía vigencia con anterioridad.

Mirándolo bien, cualquier aplicación de una norma exige una parada cerca del fondo antropológico que Wittgenstein llama "el modo de comportarse común a todos los hombres". La divergencia

permanente entre el contenido de la norma y su realización se supera recurriendo siempre de nuevo al ámbito que precede a las normas y que vuelve posible su definición. Tres, no dos solamente, son entonces los niveles en los que se articula la acción: a) regularidad o “modo de comportarse común a los hombres”; b) regla determinada; c) aplicación contingente de esta última. La aplicación, nunca deducible de la regla correspondiente, remite en cierta medida a la regularidad. He aquí el lado positivo de la decisión (aquel terapéutico-negativo consiste, como sabemos, en la interrupción del regreso al infinito): “cortar” significa instituir un cortocircuito entre lo que viene después de la regla (aplicación) y lo que viene antes que ella (regularidad). La decisión aplicativa retorna a la “estructuración normal de las relaciones de vida” y, partiendo de allí, selecciona desde el principio la norma a seguir. Nada demasiado distinto a la doble destreza de la cual es depositaria la *phronesis*. Ahora, si es verdad que la referencia al “modo de comportarse común a los hombres” está presente, incluso de forma solapada, en *toda* aplicación de una regla a un caso particular, es necesario concluir que en *toda* aplicación de una regla está inscripto un fragmento del estado de excepción. Existe siempre un momento, en la realización concreta de una norma, en el que se retrocede *más acá* de la norma.

Esto no atenúa, sin embargo, la diferencia entre rutina y situación crítica. Si se utiliza el paréntesis para indicar el término que, aun teniendo sin duda su lugar en la comedia, permanece sin embargo sobre el fondo, la rutina puede ser esquematizada de este modo: (“estructuración normal de las relaciones de vida”) –norma positiva– ejecución. La situación crítica, en cambio, sería así: “estructuración normal de las relaciones de vida” – (norma positiva) – ejecución. Solamente el estado de excepción propiamente dicho –“¿pero qué pasa si uno reacciona a la orden y al adiestramiento *de un modo* y el otro, *de otro modo*?”– suspende o desautoriza una *regla* determinada en nombre de la *regularidad*

específica de la especie. Solamente el estado de excepción pone en duda la usual distinción entre proposiciones gramaticales y proposiciones empíricas, configurando una región híbrida; como híbrida es, en sí, la regularidad: gramatical pero también empírica, empírica pero también gramatical. Solamente el estado de excepción subraya sin reservas la autonomía del momento de aplicación, al punto de delinear un círculo virtuoso entre el momento de la aplicación y "el modo de comportarse común a los hombres". Solamente el estado de excepción determina un cambio de perspectiva en virtud del cual *la regla debe ser considerada un caso particular de la aplicación.*

Existe innovación, "desplazamiento del acento psíquico", desviación brusca de los caminos hasta allí recorridos, cuando y sólo cuando, al aplicar una cierta norma, estamos obligados a subirnos a las espaldas de ella y a interpelar "el modo de comportarse común de los hombres". Por extraño que pueda parecer, la creatividad del animal lingüístico tiene su detonante en un *retorno*: en el retorno intermitente, incitado por una situación crítica, a la "estructuración normal de las relaciones de vida", o sea, a aquel conjunto de prácticas que constituyen la historia natural de nuestra especie. El recurso a la *regularidad*, esto es, al "estrato de piedra" histórico-natural, alimenta dos tipos distintos de acción innovadora. Por un lado, la regularidad legitima aplicaciones excéntricas, sorprendentes, creativas de la regla dada. Por el otro, la regularidad puede también inducir a la transformación, y hasta la abolición, de la regla en cuestión. Los dos tipos de creatividad están entrelazados de modo inextricable. Sólo variando muchísimas veces sus aplicaciones se llega a modificar o a sustituir una determinada regla. Es bueno insistir acerca de que las dos formas de innovación, tan íntimamente relacionadas entre sí dependen ambas de la estructura triádica de la acción: si el "seguir una regla" se redujese al binomio regla/aplicación, y faltase aquel "sistema de referencia" que es "el modo de comportarse común a los hombres", no habría ninguna

diferencia significativa respecto de los modos de actuar habituales. Es preciso cuidarse, sin embargo, de identificar la *regularidad* con una super-regla. Haciendo esto, se avivaría nuevamente aquel regreso al infinito que Schmitt y Wittgenstein se han empeñado en desactivar. La *regularidad* es el presupuesto y la condición de posibilidad de la distinción entre plano gramatical (regla) y plano empírico (aplicación), pero, precisamente por esto, no subyace a ellos. Se trata, repitámoslo otra vez, de un ámbito en el que domina la indiscernibilidad: el cauce del río coincide, allí, con el fluir del agua. A fin de evitar el equívoco respecto de una super-regla, prefiero arriesgarme a ir hacia la dirección opuesta y equiparar la "estructuración normal de las relaciones de vida" a una *aplicación pura*, antecedente a cualquier norma positiva.

El chiste habita en la tierra de nadie que separa una norma de su realización en un caso particular. El principio de la broma está en mostrar de cuántas maneras disímiles podría aplicarse la misma regla. Si se prefiere: en mostrar que ninguna aplicación concuerda con la regla, ni por otra parte la contradice, dado que entre una y otra subsiste una diferencia insalvable. Podemos agregar ahora que el chiste hace todo esto porque resume en sí los rasgos salientes del estado de excepción. Ejecuta una repentina marcha en retroceso de la *norma* a la *normalidad*, desautoriza la regla en nombre del "comportamiento común a los hombres", fomenta sin discreción la indiscernibilidad entre proposiciones gramaticales y proposiciones empíricas. Un ejemplo traído por Freud: un pordiosero le ruega al rico barón su ayuda para poder llegar a Ostende; los médicos le han recomendado baños de mar para restablecer su salud. "Está bien, le voy a dar una mano –dice el ricachón–, ¿pero debe ir justamente a Ostende, la más cara de todas las playas?" "Señor barón –es la rápida respuesta–, cuando se trata de mi salud, ¡nada es demasiado caro para mí!" (cfr. *ChrI*, p. 79). Para justificar su aplicación impertinente de la regla que gobierna la solicitud de un préstamo, el pordiosero apela a

aquella fuerza elemental que es el instinto de autoconservación. Es la "estructuración normal de las relaciones de vida" la que sugiere combinaciones inesperadas de palabras y de pensamientos, inferencias irregulares, contrasentidos capaces de sorprender e iluminar ("Calurosamente aplaudido al término de su discurso, el orador se vuelve hacia sus amigos y les pregunta: '¿Qué estupidez he dicho?'" [*ibíd.*, p. 82]), la unificación de aquello que parecía inconexo y la separación de elementos que se pensaban casi simbióticos. Otro ejemplo. Un comerciante de caballos recomienda a un cliente un caballo de carrera: "Si agarra este caballo y lo monta a las cuatro de la mañana, a las seis y media estará ya en Presburgo". "¿Y qué hago yo en Presburgo a las seis y media de la mañana?" (*ibíd.*, p. 78). Irrumpiendo imprevistamente en un diálogo orientado de otra manera, la broma es una *decisión*: trunca, corta. Si bien se lo calcula sobre la base de la regla que pese a todo y a su manera aplica, el chiste, para decirlo con Schmitt, "es algo nuevo y externo": "en sentido normativo", la decisión-chiste "nace de la nada". Precisando una vez más, sin embargo, que la nada-en-sentido-normativo es sólo el seudónimo denigratorio de aquella *regularidad* de comportamientos vitales especie-específicos sobre los cuales se apoyan las diversas normas.

El chiste es una acción innovadora que decreta el estado de excepción. A la par de todas las otras acciones innovadoras, también ésta se remonta de la regla al "modo de comportarse común de los hombres". Sin embargo, en el caso del chiste, es necesario comprender de modo más articulado esta última noción. Se ha dicho que el "modo de comportarse común a los hombres" equivale, a grandes rasgos, a aquellas prácticas fundamentales que Wittgenstein llama la "historia natural" de nuestra especie: ordenar, preguntar, narrar, elaborar hipótesis, etcétera. Esto es verdad, pero no lo es todo. La regularidad antepuesta a las reglas consiste, en primerísimo lugar, en la relación entre pulsiones no-lingüísticas y comportamientos verbales. La regularidad no deriva de las

pulsiones, pero tampoco puede ser reducida al uso repetido de ciertas palabras: por el contrario, ella y la *conversión* de las pulsiones en palabras son la misma cosa. Lo que cuenta es la sutura en cuanto tal, o sea, el punto preciso en el que el lenguaje se inserta en las relaciones instintivas y las reorganiza (cfr., Lo Piparo 2003, pp. 19-28). Común a los hombres es, antes que cualquier otra cosa, el *pasaje* del grito de dolor a las frases con que se expresa el propio sufrimiento; el *pasaje* del mudo deseo sexual a su articulación proposicional; el *pasaje* de la imaginación perceptivo-motriz a las metáforas y a las metonimias que la plasman de arriba abajo. La "estructuración normal de las relaciones de vida" es, sobre todo, este *umbral*: no sólo y no tanto lo que le sigue. Y es a este umbral al que regresa el chiste.

La segunda acepción del "modo de comportarse común a los hombres" es deducible del parágrafo 244 de las *Investigaciones filosóficas*: "Ciertas palabras se conectan con la expresión originaria, natural de la sensación y la sustituyen. Un niño se ha lastimado y grita; los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde proposiciones. Ellos le enseñan al niño un nuevo comportamiento de dolor. '¿Dices, pues, que la palabra 'dolor' significa realmente el gritar?' Al contrario; la expresión verbal del dolor sustituye, no describe, el grito". Lo que vale para el dolor vale también para el miedo, el deseo, la simpatía y la antipatía, la sumisión y el dominio. En todos estos casos y en otros también, la expresión verbal *no* describe la reacción instintiva, *sino* la sustituye. Sin embargo, en el momento en el cual la sustitución ocurre, prevalece un estado intermedio: ya no una simple reacción, ni tampoco un verdadero y propio juego lingüístico (con respecto a esto, cfr. De Carolis 2004, pp. 145-50). Cuando tiene lugar la conversión del grito en palabra, la palabra conserva en sí algo de la reacción instintiva (uso no verbal del lenguaje verbal) y el grito es arrastrado a la fuerza en la estructura proposicional (uso verbal del lenguaje no verbal). Es una ingenuidad creer que este quiasmo está confinado en un pasado

inmemorable. Al contrario: son innumerables los modos en los cuales el lenguaje evoca y reitera en su interior (gracias a sofisticados procedimientos semánticos) la sustitución de la señal instintiva por parte de la expresión verbal. Entre estos modos, resalta por su importancia el chiste. Quien lo acuña, emprende un fulminante viaje hacia atrás: del juego lingüístico actualmente en curso a la reacción instintiva de la cual éste ha tomado el lugar. Que quede claro: el autor del chiste no regresa a la desnuda reacción pre-lingüística (ya imposible de experimentar), sino al punto en el que tal reacción ha sido convertida en palabras. Esta conversión es el núcleo duro de la *regularidad*, el estrato más profundo del "modo de comportarse común a los hombres". Freud cita una ocurrencia cuyo contenido ilustra maravillosamente la estructura implícita de muchísimas ocurrencias: una regresión al umbral en el cual la sensación es reemplazada por una frase. Este meta-chiste, que dice graciosamente lo que los otros chistes hacen, es la imagen especular del párrafo 244 de las *Investigaciones*. Leemos: "El médico, llamado para asistir a la baronesa, próxima a dar a luz, propone al barón que, mientras llega el momento de asistir, entretengan el tiempo jugando un *encarté* en una habitación contigua. Al cabo de un tiempo escuchan quejarse a la paciente: *Ah, mon Dieu, ¡que je souffre!* El marido se levanta pero el médico lo tranquiliza diciendo: 'No es nada, sigamos jugando'. Pasa un rato y vuelve a oírse: 'Dios mío, ¡qué dolores!'. '¿No quiere pasar usted ya a la alcoba, doctor?', interroga el barón. 'No, no, no es todavía el momento.' Por último, se escuchan unos gritos ininteligibles: '¡Ay, aaay, aayyy!.' El médico tira las cartas y dice: 'Ahora sí'". (*ChrI*, pp. 104-5).

El chiste es el estado de excepción del discurso porque reedita inesperadamente la *escena primaria* de todo hablante: la inserción del pensamiento proposicional sobre las pulsiones no-lingüísticas. Esta inserción, repito, no es sólo un episodio ontogenético, sino también una dimensión permanente de la experiencia lingüística: aquélla, para decirlo sin ambages, en la cual nuestras palabras

imitan lo que sustituyen (el grito o cualquier otra cosa), asemejándose, pues, a una reacción irreflexiva. El chiste es un parroquiano habitual de esa dimensión. Precisamente por esto, tiene el aspecto de una *pulsión semi-instintiva*, o, como dice Freud, de una "idea involuntaria". Quien lo crea, a menudo no imagina siquiera lo que dirá antes de haberlo dicho. Pero esta ausencia de premeditación atestigua tan sólo el retorno a una *regularidad* en la que la palabra se liga –todavía o de nuevo– "con la expresión originaria, natural, de la sensación", del deseo, de la emoción. Según Freud, "la regresión del curso de los pensamientos hasta la percepción falta ciertamente en la broma", mientras estarían presentes en ella "los otros dos estadios de la formación del sueño, el hundimiento de un pensamiento preconsciente en el inconsciente y la elaboración inconsciente" (*ibíd.*, p. 188). No termino de compartir esta afirmación. Si bien no a la percepción como tal, a mí me parece que el chiste retrocede ciertamente hacia la articulación entre percepción y discurso. Se da, sí, un "hundimiento", pero un hundimiento del pensamiento verbal en la región sombría en la que éste se inserta siempre nuevamente sobre las pulsiones no-lingüísticas.

El chiste es la caja negra de la acción innovadora: reproduce en miniatura su estructura y sus movimientos. La transformación de una forma de vida tiene origen en la incertidumbre experimentada al aplicar una regla. Esta incertidumbre impone remontarse al menos por un momento (y ese momento es el estado de excepción) al umbral en el que las pulsiones se correlacionan con los juegos lingüísticos. El regreso a la pulsión implica la posibilidad de elaborarla de otro modo. El grito de dolor o de alegría o de miedo puede ser *sustituido* de modos imprevistos y creativos, tanto como para modificar en todo o en parte el precedente juego lingüístico (cuyas reglas se intentaban esforzadamente aplicar). Una sustitución innovadora de la reacción instintiva se manifiesta sobre todo, pero no sólo, en los chistes fundados en la distorsión o en la inversión de estereotipos y fórmulas convencionales

(“Nosotros, por la *des*gracia de Dios, trabajadores jornaleros...” [*ibíd.*, p. 101]), así como en aquellos que alteran las palabras en sus componentes sublexicales (“C’était un jeune homme *roux* et *sot*, mais no pas un *Rousseau*” [*ibíd.*, p. 54]). Por fútil que pueda parecer su contenido particular, los chistes varían experimentalmente la articulación entre pulsiones y lenguaje verbal. La marcha atrás hacia la *regularidad* prevé también un movimiento inverso: de la regularidad a eventuales nuevas reglas. La metamorfosis del grito en frase es inevitable, pero no unívoca: es siempre posible alterar la gramática del dolor o del deseo.

El razonamiento en una situación crítica

5. *La lógica del chiste*

En la primera parte de este ensayo (§§ 1-2) he buscado definir la *naturaleza* del chiste, su documento de identidad. Resultado: la frase humorística es una acción innovadora, llevada a cabo en la esfera pública ante espectadores neutrales. La broma se inscribe totalmente en el ámbito de la *praxis*. Y conlleva el ejercicio de la *phronesis*, o sea, de la perspicacia que permite valorar qué cosa sería oportuno hacer en una situación contingente. *Praxis* y *phronesis* llevadas al límite, sin embargo, ya que la broma es una acción que corroe y contradice las creencias predominantes de una comunidad (los *éndoxa*), exhibiendo la posibilidad de transformar la actual forma de vida. En la segunda parte del ensayo (§§ 3-4) me he esforzado por reconstruir la *estructura* del chiste y de la acción innovadora en general, la dinámica interna que distingue su funcionamiento. Resultado: el chiste aplica una regla a un caso particular como forma de poner en relieve la persistente divergencia (es más, la inconmensurabilidad) entre regla y aplicación. La estructura del chiste recalca el típico movimiento de la *decisión*: establecer cómo

debe realizarse una y otra vez una norma implica la necesidad de remontarse *más acá* de ella, hasta conectarse con el "modo de comportarse común a los hombres". Ahora, en la parte conclusiva del ensayo, es oportuno examinar de cerca la *lógica* del chiste y de la acción innovadora, los medios de los que se sirven para resquebrajar las costumbres adquiridas e introducir una desviación en los comportamientos. Se trata, pues, de los modelos argumentativos puestos a funcionar en la broma, de las inferencias mediante las cuales ésta aplica una regla de modo sorprendente y decreta el estado de excepción de la praxis lingüística.

Freud subdivide los chistes sobre la base de los peculiares recursos fonéticos, semánticos, lógicos, utilizados. Determina en primer lugar dos grandes grupos, reconocibles casi a simple vista: por una parte los "chistes verbales"; por otra, los "chistes conceptuales". No se debe suponer que estos últimos sean independientes, aunque lo fuesen en pequeña medida, del acto de hablar. La broma es una acción siempre y solamente lingüística. La diferencia entre chiste verbal y chiste conceptual equivale, más bien, a aquélla entre significante y significado. Los chistes verbales se montan sobre el cuerpo material de un vocablo singular o de todo un enunciado; los conceptuales, sobre la concatenación de los contenidos semánticos (cfr. Todorov 1974, pp. 317-9). Con respecto a los primeros, es como si todo se jugara "en dirigir nuestro comportamiento psíquico hacia el sonido, antes que hacia el sentido de la palabra, en hacer emerger la representación acústica de la palabra antes que el significado suministrado por los nexos con las representaciones de las cosas" (*ChrI*, p. 143). Respecto de los segundos, la impresión dominante es la de estar asistiendo a una brusca conjunción de pensamientos distantes, e incluso incoherentes, que no obstante no perdería gran cosa si se expusiera mediante una frase diferente.

Freud mismo observa en varias ocasiones cuan frágil y reversible es esta distribución: nos tropezamos a cada paso, en efecto, con chistes que están a ambos lados de la pretendida frontera. Es

prácticamente imposible, por ejemplo, decidir si un doble sentido es "verbal" o "conceptual", basado en su significante o en su significado; así como no es posible escindir una graciosa petición de principios del empleo repetido del mismo sonido articulado ("La *experiencia* consiste en tener *experiencia* de aquello de lo cual no se querría jamás tener *experiencia*" [*ibíd.*, p. 90, cursivas mías]). Ciertamente, hay chistes que desaparecen en cuanto se modifica su forma expresiva (la benevolencia "famillonaria" de Rothschild) y chistes en condiciones de sobrevivir a una paráfrasis (el pobre que emplea el dinero recibído como préstamo para saciarse con salmón). Se trata, no obstante, de oscilaciones más o menos acentuadas en torno a un centro de gravedad en el que prevalece, sin embargo, un nexo indisoluble entre la elección de la "palabra justa" y el desarrollo de una inferencia anómala. Manteniendo fija la mirada sobre este centro de gravedad, preguntémonos cuál es la *forma lógica* que tienen en común estos dos grandes grupos de chistes con sus especies y subespecies (condensación, doble sentido, desplazamiento, unificación, figuración indirecta, etcétera), a cuya taxonomía Freud ha dedicado casi un tercio de su libro. Solamente la identificación de esta forma lógica permitirá enfocar de otra manera la clasificación de las frases ingeniosas.

Todas las bromas, incluido el simple juego de palabras basado sobre la aliteración, son *razonamientos* dotados de premisas y conclusiones (no importa si explícitas o implícitas). Tienen que ver, sin embargo, con razonamientos formales *erróneos*, cuyo éxito depende de presupuestos infundados, ambigüedades semánticas, correlaciones defectuosas, ampliación arbitraria o arbitraria limitación de los factores a considerar, clara violación del principio del "tercero excluido". La forma lógica de la broma parece ser, por lo tanto, la falacia argumentativa. Los chistes se asemejan a silogismos aparentes o a silogismos incorrectos. Aparentes, si parten de premisas falsas, o sea de *éndoxa* sólo hipotéticos, trayendo consecuencias adversas a los *éndoxa* realmente vigentes. Incorrectos,

si parten de premisas verdaderas, o sea, de los *éndoxa* más confiables, generando no obstante consecuencias capciosas o subrepticias, de cualquier modo chocantes con el punto de partida. En ambos casos, el chiste se apoya sobre una inferencia excéntrica. Al menos a primera vista, es un auténtico *paralogismo*. Constataremos después que el asunto es bastante más complejo. Por el momento conviene tomar por válido el parentesco entre broma y falacia argumentativa. Y profundizarlo detalladamente.

Los razonamientos erróneos que dan vida a la frase humorística (y la acción innovadora) son analizados por Aristóteles en el tratado *Refutaciones sofísticas*. Esta obra es la piedra angular para entender la forma lógica de los chistes. De todos, ciertamente: no sólo de aquella subclase que ya Freud ha calificado con el epíteto sintomático de "chistes sofísticos" (*ibíd.*, pp. 84 y sig.). Aristóteles subdivide los razonamientos paralogísticos en dos clases principales: aquellos "basados en la expresión", *pará ten lexin*, y aquellos "por fuera de la expresión", *exo tes lexeos* (*Ref. sof.*, 165 b 23-24). Como se ve, es la misma bipartición que Freud propone en referencia a los chistes: paralogismos verbales, paralogismos conceptuales. Con una diferencia esencial: en el texto aristotélico también el juego de palabras centrado en la relación entre significantes es considerado una verdadera *argumentación*, capaz de alterar el curso de los pensamientos (mientras que Freud reserva este papel únicamente a los chistes "conceptuales"). La cercanía de las falacias lógicas con los chistes no es una mera hipótesis, corroborada a lo sumo por alguna consonancia objetiva. En el penúltimo capítulo de su tratado, Aristóteles reconoce explícitamente la conexión entre inferencias erróneas, en particular aquellas que se sirven de la homonimia, y "los discursos ridículos" (*oi logoi gheloioi*). Y señala, una tras otra, cinco frases humorísticas que podrían figurar incluso como muestras de una argumentación sofística. Por ejemplo: "un hombre llevaba un carro debajo de la escalera" (*dyphron* significa tanto "carro" como "banqueta") (*Ref. sof.*, XXXIII, 182 b

15-20; cfr. también *Ret.*, III, 1412 a 24 - b10). Paralogismo gracioso, broma paralogística: en ciertos casos, más que de relación, necesitaríamos hablar de completa yuxtaposición.

Sería inadecuado reconstruir detalladamente, aquí, las diversas falacias argumentativas. Lo que importa es identificar, a grandes rasgos, el mecanismo formal que caracteriza a cada una de ellas. Tanto como para reconocer con exactitud su presencia en una agudeza exitosa o en la manera insólita en que se aplica una regla a un caso particular. El *organon* de la acción innovadora está constituido por un cierto número de inferencias irregulares o "incorrectas". Para adquirir una mínima familiaridad con este *organon*, basta un listado lógico de las principales falacias verbales y conceptuales que se desarrollan a partir de aquellas inferencias. Procederé así: a la sucinta definición de un paralogismo (obtenida de Aristóteles) adjunto uno o dos chistes (mencionados por Freud) que recuperan, a su modo, su peculiar mecanismo.

Falacias basadas en la expresión (*parà ten lexin*):

1. *Homonimia*. La ambigüedad de un término singular favorece una conclusión paradojal. Ejemplo aristotélico: ya que el adjetivo "necesario" significa tanto "inevitable" como "moralmente debido", el sofista asevera que "los males, siendo necesarios (= inevitables), son también buenos (= debidos)" (*Ref. sof.*, 165 b 34-39). *Chistes correspondientes*: a) "Esta muchacha me recuerda a Dreyfus, el ejército no cree en su inocencia" (*ChrI*, p. 64); b) "C' est le premier vol ['vuelo' y 'hurto'] de l' aigle" ["Es el primer vuelo (hurto) del águila", N. del T.], dicho a propósito de la rapacidad ladronesca de la que dio pruebas Napoleón III apenas subió al poder (*ibíd*, p. 61).
2. *Anfibología* [del griego *amphibolos*, ambigüedad, doble sentido, N. del T.). La ambigüedad atañe a la frase entera, ya que el orden de las palabras no deja entender con seguridad cuál es el sujeto y cuál, el complemento. Ejemplo

aristotélico: "querer para mí la captura de los enemigos" (queda incierto si se quiere ser capturado por los enemigos o capturarlos) (*Ref. sof.*, 166 a 6-9). *Chistes correspondientes*: a) "¿Has tomado un baño?", pregunta un judío a su amigo. "¿Por qué, falta uno?", responde el interpelado (*ChrI*, p. 72); b) Un médico, alejándose de la cama de una enferma, dice sacudiendo la cabeza: "Su esposa no me gusta". "Tampoco a mí me gusta, y desde hace tiempo", se apresura a convenir el marido. (*ibíd*, p. 62).

3. Composición. La falacia consiste en asumir "en sentido compuesto", como un monolito indivisible, aquello que el interlocutor ha afirmado "en sentido dividido", esto es, sobreentendiendo una articulación o una progresión. Ejemplo aristotélico: cuando alguien dice que "quien está sentado puede caminar", el sofista, sin dividir el antes del después o la potencia del acto, infiere que el fulano en cuestión puede caminar *mientras* está sentado (*Ref. sof.*, 166 a 24-27). *Chiste correspondiente*: Un señor entra en una pastelería y ordena una torta; poco después, sin embargo, la devuelve y pide a cambio una copita de licor. La bebe y se levanta para irse sin pagar. El dueño lo detiene. "¿Qué quiere de mí?", dice el hombre. "Debe pagar el licor." "¡Pero si le he dado a cambio la torta!", responde el hombre. "Sí, pero la torta nunca la ha pagado", dice el dueño. "Sí, pero la torta nunca la he comido" (*ChrI*, p. 84).

4. División. Simétrica respecto de la anterior, la falacia consiste en asumir en sentido dividido lo que el interlocutor afirma en sentido compuesto. Ejemplo aristotélico: quien responde afirmativamente a la pregunta acerca de si "5 es 2 y 3" hecha por el sofista, escuchará replicar que, entonces, según sus mismas palabras, "5 es 2 y 5 es 3" (*Ref. sof.*, 166 a 34-36). *Chiste correspondiente*: El agente matrimonial se está defendiendo de las quejas del joven por la muchacha que

le ha propuesto. “La suegra no me gusta –dice el joven–, es una mujer estúpida y malvada.” “Pero usted no se casa con la suegra, usted quiere a la hija.” “Sí, pero la hija no es mucho más joven y no se puede decir, ciertamente, que tenga una rostro bello.” “¿Y qué importa? Si no es joven ni bella, le será mucho más fiel.” “En cuanto al dinero, por otra parte, no es que abunde.” “¿Y qué tiene que ver el dinero? ¿Se casa usted, acaso, con el dinero? Es una mujer lo que quiere.” “¡Pero ella incluso tiene una joroba!” “Pues bien, ¿qué pretende? ¿No debe tener ni siquiera un defecto?” (*ChrI*, p. 85).

5. *Forma de la expresión*. Para producir la inferencia errónea hay, aquí, un intercambio subrepticio entre categorías netamente distintas (cantidad en lugar de calidad, espacio en lugar de tiempo, etcétera), debido precisamente al modo ambiguo en el que se expresa. Ejemplo aristotélico (en el que se muestra la indebida sustitución de la categoría de cantidad por la de sustancia): el sofista pregunta si sería correcto afirmar que quien tenía una cosa y ahora no la tiene más, ha perdido lo que tenía. Cuando obtiene una respuesta afirmativa, señala que, si uno poseía diez denarios y ha perdido uno, ya no posee más los diez denarios de los que antes disponía, y concluye, entonces, que ha perdido diez denarios (*Ref. sof.*, 178 a 29 y sig.). *Chiste correspondiente* (centrado en el intercambio paralogístico entre la categoría de realidad y la de posibilidad): El pretendiente está objetando que la novia tiene una pierna más corta que la otra y renguea. El agente matrimonial no está de acuerdo. “Usted tiene razón. Pero suponga que se casa con una dama con las piernas sanas y derechas. ¿Qué ventaja tiene? No puede estar usted seguro ni por un día de que su mujer no se va a caer, se romperá una pierna y luego quedará paralizada para toda la vida. ¡Y luego los sufrimientos, la conmoción,

la cuenta del médico! Si en cambio elige ésta, no le sucederá jamás: ya está hecho" (*ChrI*, p. 86).

Falacias independientes de la expresión (*exo ten lexin*):
1. *Sofisma de accidente*. El error está en atribuir al sujeto gramatical todo lo que se atribuye a sus predicados accidentales. Ejemplo aristotélico: Sócrates es blanco; el blanco es un color que disocia la vista, luego, Sócrates es un color que disocia la vista (*Ref. sof.*, 166 b 32-36). *Chistes correspondientes*: a) Esta señora se asemeja a la Venus de Milo: también ella es extraordinariamente vieja, también le faltan los dientes y tiene algunas manchas blancas sobre la superficie amarillenta del cuerpo (*ChrI*, p. 94); b) Reunía en sí las características de los grandes hombres: tenía la cabeza torcida como Alejandro, tenía siempre algo para engancharse en el cabello como César, podía beber café como Leibniz, y una vez sentado sobre su poltrona, se olvidaba de comer y de beber como Newton y, como a Newton, era necesario despertarlo; llevaba peluca como el doctor Johnson, y usaba siempre los calzoncillos desabotonados como Cervantes (*ibíd.*).
2. *Hacer valer como algo dicho en sentido absoluto lo que, por el contrario, se dice bajo un determinado aspecto*. Esta falacia (cercana a aquella "por composición" que vimos hace poco) prospera, sobre todo, en aquellos casos en que se reconduce arbitrariamente la acepción metafórica hacia la acepción literal. Ejemplos aristotélicos: a) Lo no existente es objeto de opinión, entonces, lo no existente es (*Ref. sof.*, 167 a 1-2); b) El etíope, que es todo negro, es blanco en cuanto a los dientes; por lo tanto, es blanco y no blanco (*ibíd.*, 167 a 7-9). *Chistes correspondientes*: a) Un comerciante de caballos recomienda a un cliente un caballo de carrera: "Si agarra este caballo y lo monta a las cuatro de la mañana, a las seis y media estará ya en Presburgo". "¿Y qué hago yo en Pres-

burgo a las seis y media de la mañana?" (*ChrI*, p. 78); b) "¿Cómo va?", le pregunta el ciego al rengo, "Como ve", responde el otro (*ibíd.*, 59); c) Es imposible llevar la antorcha de la verdad en medio de la muchedumbre sin quemarle la barba a alguno (*ibíd.*, p. 106).

3. La afirmación y la negación no son tomadas según la misma relación. Si el predicado B es indeterminado, o si de éste se subraya primero un aspecto definitorio y después un aspecto accidental, se podría afirmar tanto "A es B" como "A no es B", violando así el principio del *tertium non datur*. Ejemplo aristotélico: el sofista sostiene que "el dos es doble y no doble", en cuanto es el doble de uno, pero no es el doble de tres (*Ref. sof.*, 167 a 28-32). *Chiste correspondiente*: El agente matrimonial ha asegurado al pretendiente que el padre de la muchacha no está vivo. Durante el noviazgo sale a la luz que, por el contrario, el padre está todavía vivo y purgando una condena en la cárcel. El novio protesta frente al agente, quien le replica: "Y bien, ¿qué le había dicho yo? ¿Usted llama a eso *vida*?" (*ChrI*, p. 79).

4. Petición de principio. La falacia, muy conocida, consiste en asumir como premisa de la inferencia lo que, en cambio, se trata de demostrar. Ejemplo aristotélico: la medicina está en condiciones de distinguir un órgano que funciona bien de uno que está enfermo; por consiguiente, ella es la ciencia de lo sano y de lo enfermo (*Top.*, VIII, 162 b 31 y ss.) *Chiste correspondiente*: "La experiencia consiste en tener experiencia de aquello de lo cual no se querría jamás tener experiencia [*ChrI*, p. 90).

5. La conversión del consecuente en el antecedente. Es incorrecto instituir una simetría entre condición y condicionado: de aquélla se puede derivar éste, pero no a la inversa. Ejemplo aristotélico: "Si es miel, es amarilla" no es convertible a "si es amarilla, es miel" (*Ref. sof.*, 167 b 5-6). *Chiste correspondiente*:

Un hombre entregado a la bebida se gana la vida en una pequeña ciudad dando clases. Su vicio, sin embargo, acaba siendo conocido por todos, tanto que pierde casi todos sus alumnos. Un amigo suyo se encarga de reprenderlo. "Mire, usted podría obtener las mejores clases de toda la ciudad si dejara de beber. Entonces, deje de hacerlo." "¿Qué tiene usted en mente?", es la respuesta indignada: "Yo doy clases para poder beber; ¡y debería dejar de beber para poder obtener clases!" (*ChrI*, p. 76).

6. Combinar de otra manera y desviar la trayectoria: los recursos de la acción innovadora

Las falacias argumentativas estudiadas por Aristóteles son la forma lógica del chiste y de la acción innovadora. Todo pasa por comprender si se puede hablar todavía de "falacias" cuando se trata de un chiste o una acción innovadora. Creo que no. Creo que el paralogismo, incluso conservando por entero sus prerrogativas formales, deja de ser un error lógico ahí donde cambian sus condiciones de uso y, en consecuencia, la función misma que cumple. Desenredar esta madeja será la tarea del próximo apartado. No quisiera, sin embargo, que mientras tanto prosperara un equívoco pernicioso: la atribución a quien escribe de la idea según la cual, para hacer algo nuevo, es necesario entregarse a razonamientos inconexos e imperfectos. A fin de evitar una sospecha tan deshonrosa, conviene introducir ahora mismo, antes de retomar el hilo mayor de nuestro discurso, dos consideraciones que comiencen a clarificar cómo y por qué en ciertas circunstancias la inferencia "errónea" es cualquier cosa menos un error.

Los paralogismos examinados en las *Refutaciones sofísticas* se refieren a aserciones descriptivas. Éstas llevan a sacar conclusiones engañosas sobre distintos estados de cosas del mundo. Pues

bien, he aquí la primera consideración: esos mismos paralogismos, en tanto figuran como el *organon* del chiste y de la acción innovadora, son en cambio parte integrante de *razonamientos contrafácticos*. Esto es, colaboran en la elaboración de hipótesis sobre lo que sucedería si se dieran condiciones distintas de las actuales, si variaran ciertos datos empíricos, si rigiesen otros *éndoxa* u otras reglas. Los razonamientos en cuestión se valen de una prótasis al subjuntivo ("si Oswald no hubiese asesinado a Kennedy"), que va precisamente *contra los hechos* comprobados, y de un apódosis al condicional ("entonces Estados Unidos no se habría embarcado en la guerra de Vietnam") cuya finalidad es delinear las consecuencias deducibles por conjetura de las alteraciones conscientes de la realidad conocida. Cuando la praxis lingüística es constreñida a familiarizarse con el estado de excepción, los paralogismos permiten formular las prótasis al subjuntivo, declaradamente falsas, de las cuales depende la determinación condicional de acciones innovadoras. Por ejemplo: *si* se entendiera de modo compuesto aquello que, por el contrario, se dice de modo dividido, *entonces* me comportaría así y así; *si* al sujeto gramatical le correspondiese todo lo que pertenece a sus predicados accidentales, *entonces* emergería un aspecto del problema hasta ahora descuidado o se abriría el paso a una frase penetrante. La premisa contrafáctica (casi siempre *contra-normativa*) puede resultar perspicua o trivial, fértil o gratuita, pero en ningún caso "falaz".

La segunda consideración es tan sólo una ampliación de la anterior. Unir lo que está dividido, o dividir lo que está unido, es ciertamente ilegítimo si se quiere corroborar una hipótesis dada, pero no lo es en absoluto si se trata, por el contrario, de inventar una nueva. En la medida en que constituyen el marco del chiste y de la praxis transformadora, las "falacias" muestran alguna afinidad con los procedimientos adoptados por los matemáticos para formular nuevos teoremas. La lógica del *descubrimiento* se diferencia de la lógica de la *justificación* porque, dado que debe

renunciar a la demostración deductiva, apela a veces a instrumentos decididamente temerarios como la analogía y la hibridación de ámbitos heterogéneos. En un bello libro reciente, Carlos Cellucci ha discutido extensamente los diversos tipos de inferencias de los que se sirve la búsqueda de hipótesis innovadoras en matemáticas. Algunas de estas inferencias son las contrafiguras heurísticas (esto es, internas a la lógica del descubrimiento) de aquellos métodos argumentativos que, si son aplicados en la lógica de la justificación, terminan sin dudas señaladas como falacias o paralogismos. Dos ejemplos solamente. En primer lugar, la *metáfora*: para el matemático, "es la afirmación de que objetos que pertenecen a un determinado dominio, llamado dominio primario, son objetos de otro dominio, llamado secundario. Del hecho de que los objetos del dominio secundario tienen una cierta propiedad concluimos, en la metáfora, que también los objetos del dominio primario tienen aquella propiedad" (Cellucci 2002, p. 270). El traslado de propiedades de un dominio a otro esboza una hipótesis verdaderamente innovadora sólo cuando concierne a las propiedades más idiosincrásicas, esto es, más específicas y aparentemente incompartibles, del dominio secundario. Para decirlo con la terminología de Aristóteles: la hipótesis innovadora emerge cuando se le atribuyen al sujeto gramatical también las propiedades *accidentales* de su predicado (falacia "de accidente"). El otro ejemplo es la *variación de los datos*: este método consiste en modificar en todo o en parte los términos iniciales de un problema para así pasar gradualmente de éste a un problema absolutamente distinto (*ibíd.*, pp. 292-5). Es lo que sucede (pero en forma de error malicioso, porque allí está en cuestión la lógica de la justificación) en muchos de los paralogismos sofísticos analizados por Aristóteles: piénsese en la homonimia y en la anfibología, pero también en la falacia en la que afirmación y negación no son aprehendidas con el mismo criterio.

Paralogístico en una aserción descriptiva, el mismo procedi-

miento argumentativo es sin embargo legítimo, y a veces bastante provechoso, en un razonamiento contrafactual. Falaz si se encuentra inmersa en la lógica de la justificación, la misma inferencia es, en cambio, productiva e incluso indispensable en el seno de la lógica del descubrimiento. Es casi inútil agregar que en lugar de "razonamiento contrafáctico" y "lógica del descubrimiento" se puede leer, sin duda, "chiste" y "aplicación inusitada de una regla". Estas señales son útiles para estar alerta y protegerse de eventuales equívocos. No obstante, repito, sólo más adelante (*infra* § 7) quedará en claro la fundamental condición en presencia de la cual el paralogismo deja *necesariamente* de ser un error (y paralogístico, en tanto minado por un círculo vicioso, aparece el juicio de quien lo considera todavía como tal). Por el momento, basta saber que es necesario poner fuertes comillas mentales cuando se oye hablar, aquí, de falacias y razonamientos erróneos.

Tan solo ahora se vuelve posible dirimir la cuestión crucial, que dejamos demasiado tiempo en suspenso: ¿cómo subdividir los chistes, dado que la bipartición entre "verbales" y "conceptuales" es lábil, incluso engañosa, y de todos modos contradicha por innumerables ocurrencias anfibias? La clasificación de las bromas (pero también, a contraluz, de las acciones innovadoras) tiene como inevitable punto de partida su propia forma lógica. Hemos visto que todos los chistes, incluso aquellos en los cuales desarrolla un papel decisivo el cuerpo material de la palabra, son *argumentaciones*. O mejor: argumentaciones irregulares, semejantes a silogismos aparentes o incorrectos, basadas por cierto sobre inferencias anómalas. Toda subdivisión debe contemplar, entonces, el modo de argumentar que subyace a los chistes (y a la praxis transformadora). Si la forma lógica de la broma es la falacia sofística, es al interior de esta última que será necesario buscar distinciones y articulaciones.

Los razonamientos paralogísticos sobre los que se detiene Aristóteles en las *Refutaciones sofísticas* pueden ser distribuidos en dos grupos principales. Éstos nada tienen en común con el binomio

significante/significado, sino que están caracterizados, más bien, por diversas técnicas de inferencia.

a) Por una lado, podemos reunir los paralogismos (y los chistes que se sirven de ellos) cuyo rasgo distintivo común está en el *combinar de otra manera los elementos dados al inicio*. La diversa combinación hace que en un mismo enunciado coexistan abiertamente dos significados contrastantes: la argumentación oscila de uno a otro, haciendo prevalecer finalmente aquel menos obvio o más polémico. Esta clase de paralogismos echa por tierra la diferencia permanente, analizada por Emile Benveniste, entre plano *semiótico* (sistema de signos) y plano *semántico* (universo del discurso): en efecto, se tienen dos realizaciones semánticas divergentes, pero simultáneas, a partir del mismo material semiótico. Toda aserción sobre hechos y estados de cosas es siempre también una aserción sobre el uso de las palabras: es decir, se asiste a una completa fusión de lenguaje-objeto y metalenguaje. A este primer grupo pertenecen probablemente los siguientes paralogismos: homonimia, anfibología, composición, división, entre aquellos "basados en la expresión"; petición de principio y conversión del consecuente en el antecedente, entre aquellos "independientes de la expresión".

b) Por otra parte, tenemos las falacias (y las bromas correspondientes) que, en cambio, comparten la tendencia a *desviar el eje del discurso para así introducir elementos heterogéneos, anteriormente no considerados*. Se argumenta de modo tal que lo dicho se aparta de la constelación de pensamientos que orientaba hasta ese momento el diálogo, atrayendo de repente la atención sobre un tema colateral. Estamos en presencia de silogismos pletóricos, ya que utilizan una *tercera premisa* más o menos oculta, capaz de encaminar la conclusión hacia problemas y posibilidades en principio ignorados. Se cambia el discurso sin hacerlo evidente. Y se lo cambia mediante una peculiar violación del principio del "tercero excluido": frente a la alternativa "A es blanco" o "A no es blanco", se considera del todo evidente observar que "A es...

alto". La "y" paratáctica, privilegiada respecto de la "o" disyuntiva, permite ampliar el número de variables a tener en cuenta en el curso del razonamiento. Este segundo grupo comprende el paralogismo *parà ten lexin* debido a la superposición indebida de diferentes categorías (sustancia/cantidad, realidad/posibilidad, etc.) y los restantes paralogismos *exo tes lexeos:* falacia de accidente, hacer valer como dicho en sentido absoluto algo que, en cambio, es dicho bajo un determinado aspecto; no tomar según la misma relación la afirmación y la negación.

En la taxonomía freudiana de las bromas, las distintas combinaciones de los elementos dados llevan el nombre de *empleo múltiple del mismo material,* mientras que la desviación del eje del discurso es designada con la locución *desplazamiento de acento psíquico.* No nos dejemos engañar por la aparente semejanza. Para Freud, en efecto, se trata sólo de subespecies particulares: el empleo múltiple es un caso circunscripto de "chiste verbal", el desplazamiento es un caso circunscripto de "chiste conceptual". Lo que se invierte, ahora, es la relación entre la parte y el todo. La pareja empleo múltiple/desplazamiento sustituye de raíz, como principio general de clasificación, a la pareja verbal/conceptual. Cada una de las dos nuevas polaridades incluye, pues, tanto ocurrencias en las que prima el significante, como ocurrencias basadas sólo en el contenido semántico (suponiendo que se quiera conservar a toda costa una distinción tan dudosa). La diferencia de criterio clasificatorio de los chistes subraya explícitamente el nexo que une estos últimos con las falacias argumentativas. La absoluta supremacía de la pareja empleo múltiple/desplazamiento es una repercusión de las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles al interior del freudiano *Der Witz*. Dejar que esta repercusión tenga lugar constituye, no obstante, una elección teórica.

La subdivisión de las bromas (e, incluso antes, de los razonamientos irregulares) en los dos grandes grupos "empleo múltiple del mismo material" y "desplazamiento del acento psíquico" intenta

responder sin demasiados titubeos a la pregunta formulada desde el principio y luego siempre retomada: ¿cuáles son los *recursos lógico-lingüísticos* de la acción innovadora? Lo que sostengo es que todos los chistes, como por otra parte también todos los emprendimientos mediante los cuales se modifica la propia forma de vida en una situación crítica, se nutren *o bien* de la combinación inédita de elementos dados *o bien* de una repentina desviación hacia elementos ulteriores, más o menos incoherentes respecto del orden inicial del discurso. Estos dos recursos, que deben entenderse como articulaciones diferentes de una misma forma lógica, cobran su valor pleno en el estado de excepción de la praxis lingüística. El empleo múltiple del mismo material y el desplazamiento de acento psíquico son los dos modos fundamentales en los que se puede reaccionar cuando se agudizan los problemas crónicos resultantes de la aplicación de una regla a un caso particular. Es más: son los dos modos en los que, en el curso de su aplicación, se vuelve a ese sistema de referencia primario que es "el modo de comportarse común a los hombres". El empleo múltiple y el desplazamiento son los principales géneros de falacia y los principales géneros de chiste. Sólo que, como se ha visto poco antes, en el chiste (y en la aplicación inusitada de una regla) las falacias tienen el valor de hipótesis contrafácticas, figurando por eso como procedimientos heurísticos. Se trata, en fin, de falacias *productivas*, cuya función es variar un juego lingüístico o una conducta vital. La subdivisión recién propuesta se refiere específicamente a *este* uso de las inferencias paralogísticas.

Los dos tipos de chistes (o bien de falacia productiva) corresponden en términos amplios a dos tipos de acción creativa. El empleo múltiple del mismo material tiene su equivalente macroscópico en la *innovación empresarial* (en una acepción del término "empresario",[3] bien distinta de aquella, empalagosa y detestable, que sienta sus bases cerca de los apologistas del modo capita-

3. El autor dice "imprenditore", que en castellano significa tanto "empresario" como "emprendor" (*N. de los T.*)

lista de producción). El desplazamiento constituye, en cambio, el recurso lógico-lingüístico de una experiencia política que ha signado, con éxitos y fracasos, toda nuestra tradición: el *éxodo*. Consideremos de cerca este doble nexo entre microcosmos verbal y macrocosmos histórico-social.

(A) *Innovación empresarial*

Joseph Schumpeter, entre los pocos autores del siglo XX suficientemente desprejuiciados a la hora de analizar la economía industrial como "hecho social total" (esto es, con la amplitud de mirada de un antropólogo), ha elaborado una importante teoría de la innovación en el centro de la cual sobresale la "función empresarial" en cuanto actitud genéricamente humana.

Para Schumpeter sería un error confundir al empresario con el dirigente de la empresa capitalista o, peor aun, con su propietario. No se trata de un rol social definido, sino de una facultad específica de la especie que se activa en caso de crisis o de estancamiento. Dicho de otra manera, empresario es cualquier animal lingüístico; pero todo animal lingüístico lo es sólo por momentos, de modo intermitente: "no es una profesión ni tampoco, por regla, una condición duradera" (Schumpeter 1911, p. 88). Schumpeter traza también una neta distinción entre el empresario y el inventor: mientras que este último añade algún elemento inédito al proceso productivo, el empresario apuesta todos sus dardos a la *polisemia* de los elementos que ya están a disposición. Él rompe el "estado de equilibrio" combinando de modo diferente los elementos presentes desde un principio que, sin embargo, no tienen un significado unívoco. La cuestión no es la cantidad o la calidad de los factores productivos, sino la modificación de su forma. Escribe Schumpeter: "El desarrollo consiste sobre todo en el uso diverso de los recursos existentes, en hacer con éstos cosas nuevas, sin considerar si dichos recursos aumentan o no" (*ibíd.*, p. 78). El uso múltiple del mismo material, además de realizar

objetivos antes no visualizados, forja también un nuevo modo de actuar: "la conducta en cuestión es una cosa distinta incluso en sí misma, es *otro obrar*" (*ibíd.*, p. 91, nota).

La función empresarial descripta por Schumpeter prevé el uso contrafáctico de una anfibología ("querer para sí la captura de los enemigos": ¿qué sucedería si se pusiese el acento sobre la tentación de rendirse en lugar de sobre el afán de victoria?) o de una conversión del consecuente en antecedente (¿qué nueva combinación se obtendría convirtiendo "si x, entonces y" en "si y, entonces x"?). Esta función se expone, en síntesis, mediante las bromas basadas sobre el *ars combinatoria*, esto es, sobre la utilización variada del mismo material verbal. Es lícito atribuir la típica cualidad del empresario schumpeteriano a quien sepa acuñar chistes del tipo: "Según algunos el marido se ha recostado después de haberse enriquecido; según otros, es la mujer la que, habiéndose recostado un poco, terminó enriqueciéndose"; "C'était un jeune homme *roux* et *sot*, mais non pas un *Rousseau*".

(B) *Éxodo*

El éxodo es una acción colectiva que se sustenta en el principio paralogístico del *tertium datur*. Antes que someterse al faraón o rebelarse abiertamente ante su dominio (A o no-A), el pueblo judío vislumbra, y luego realiza, una posibilidad ulterior, que estaba fuera de las categorías computables al inicio: la fuga de Egipto. Ni A ni no-A, ni aceptación resignada ni lucha para apoderarse del poder en un determinado territorio, sino un excéntrico B, explicable sólo a partir de la introducción subrepticia de otras premisas en el silogismo dado. La secesión de la "casa de la esclavitud y del trabajo inicuo" ocurre en el preciso momento en el que se localiza un *camino lateral*, no señalado en los mapas sociopolíticos.

El éxodo no es algo distinto a *cambiar el discurso* mientras la conversación está ya encaminada sobre carriles bien definidos. Antes que elegir qué sería mejor hacer a partir de ciertas condicio-

nes dadas, nos las ingeniamos para modificar precisamente estas últimas, o sea, la "gramática" misma de la que depende la selección de las elecciones posibles. El éxodo es la transposición en la praxis política del procedimiento heurístico, mencionado antes, que los matemáticos llaman "variación de los datos": dando relieve a factores secundarios o heterogéneos, se pasa gradualmente de un problema determinado –someterse o sublevarse– a un problema del todo diferente: cómo realizar una defección y experimentar formas de autogobierno antes inconcebibles.

Del modelo político del éxodo, de su extraordinaria pertinencia en la época en la que se consuma la crisis del estado moderno, he discutido en detalle en los años pasados (Virno 1994 y 2002, pero véase también, desde una perspectiva parcialmente distinta, De Carolis 1996 y Mezzadra 2001). Lo que importaba, aquí, era hacer una reseña de los recursos lógico-lingüísticos gracias a los cuales el animal humano puede cambiar el contexto mismo en el que tiene lugar un conflicto, antes que limitarse a entrar en conflicto ateniéndose a uno o a otro de los comportamientos que ese contexto implica. Pues bien, los recursos lógico-lingüísticos a los que se apela para abrirse una inesperada vía de fuga del Egipto del faraón son los mismos de los cuales se nutren las bromas (y las inferencias paralogísticas) caracterizadas por el *desplazamiento*, es decir, por una repentina desviación del eje del discurso. La estructura ósea del éxodo está reproducida con fidelidad, aunque en dimensiones liliputienses, por los numerosos chistes examinados precedentemente. Recordemos al menos una. Un decaído señor obtiene de un conocido el préstamo de una pequeña suma. Al día siguiente, el benefactor lo encuentra en un restaurante delante de un plato de salmón con mayonesa. Le reprocha con rencor: "¿Así que para esto necesitabas mi dinero?". "Realmente no entiendo –responde el acusado–. Si no tengo dinero no *puedo* comer salmón. Si tengo dinero, no *debo* comerlo. Pero entonces ¿*cuándo* es que lograré comer salmón con mayonesa?"

7. Sobre la crisis de una forma de vida

Todo intento de reconstruir la lógica de la acción innovadora está consagrado a un fracaso seguro en tanto se omita medir, a lo largo y a lo ancho, el terreno en el que una acción semejante hunde sus raíces: *la crisis de una forma de vida*. Tan sólo esta medición, ejecutada con la precisión de un agrimensor, permite aprehender la condición en virtud de la cual las falacias argumentativas pueden transformarse en sobrios instrumentos heurísticos.

Una teoría de la crisis debe desarrollar hasta sus últimas consecuencias aquello que se ha dicho a propósito de la aplicación de una regla, y del estado de excepción en el que se precipita a veces la praxis lingüística (cfr. *supra*, § 4). Una forma de vida se contrae y decae cuando una misma norma es realizada de muchas maneras distintas, contrastantes entre sí. Ante la necesidad de suspender o desautorizar la norma en cuestión, es preciso remontarse, entonces, al "modo de comportarse común a los hombres", o sea, a la *regularidad* de las actitudes y de las conductas específicas de la especie. Esta regularidad, antepuesta a todo sistema de reglas positivamente determinadas, es la vida humana a punto de (sólo *a punto de*) asumir una u otra forma. Es el "sustrato de piedra" que subyace, por lo general oculto, bajo los cambiantes juegos lingüísticos que se suceden en el transcurso del tiempo. La crisis de una particular forma de vida vuelve a proponer nuevamente la cuestión de la *puesta en forma* de la vida en general, precisamente porque deja aflorar, en un determinado momento histórico y con modalidades siempre distintas, el metahistórico "sustrato de piedra". La *regularidad* a la cual se retorna cuando las costumbres precedentes se debilitan, está marcada, bajo un perfil lógico, por la más radical indiscernibilidad de ámbitos y niveles. En el estado de excepción resulta vano el esfuerzo por distinguir la regla de la aplicación (a lo sumo, se puede afirmar, con una evidente paradoja, que la regla es sólo... un caso particular de aplicación).

Cuando "el modo de comportarse común a los hombres" se vuelve el principal sistema de referencia, se esfuma toda demarcación fidedigna entre fondo y primer plano, presupuestos indiscutibles y fenómenos contingentes, nivel gramatical y nivel empírico. Este o aquel suceso de la vida (nivel empírico) pueden cristalizar de un momento a otro en norma (nivel gramatical), mientras que las normas antes vigentes se van fluidificando, tanto como para recobrar nuevamente las apariencias de simples hechos de la vida. Para anticipar de inmediato el punto relevante, se podría decir: es precisamente la indistinción entre plano gramatical y plano empírico, provocada por la crisis de una determinada forma de vida, lo que hace que los paralogismos analizados por Aristóteles en las *Refutaciones sofísticas* dejen de ser paralogísticos, y devengan más bien el *organon* de la acción innovadora.

Wittgenstein es bastante parco en indicaciones respecto de los modos en que una costumbre y un juego lingüístico se corroen hasta decaer. Ciertamente, no deja nunca de subrayar la pluralidad incluso diacrónica de las formas de vida, su alternancia y su discontinuidad: "aquello que ante los hombres aparece como razonable o como irrazonable *cambia*. En ciertas épocas parecen razonables ciertas cosas que en otras épocas parecen irrazonables" (Wittgenstein 1969, § 336). Sólo raras veces, sin embargo, se detiene sobre el aspecto que verdaderamente cuenta: qué es lo que sucede durante la transición de una forma de vida a la sucesiva, en la zona gris en la cual la primera persiste a duras penas y la segunda parece aún un experimento excéntrico. El efecto de la parsimonia de Wittgenstein a tal propósito es que muchos wittgensteinianos, considerando la historicidad del animal humano una invención etílica de Hegel, se contentan con registrar el cambio periódico de las costumbres colectivas y de los juegos lingüísticos, con el descuido de quien recoge un ramo de flores multicolores o asiste a la alternancia de las estaciones. La historia, que sin embargo es una prerrogativa *natural* de nuestra especie tanto como lo es

la postura erecta, permanecerá despreciada por estos naturalistas imaginarios hasta tanto no adviertan la necesidad de indagar la *crisis* de una forma de vida. La trama de la historicidad humana se encuentra encerrada por entero en el movimiento con que se pasa de una gramática a la otra: esto resulta ininteligible, pues, para quien colecciona gramáticas ya constituidas o que por ahora no están en peligro. La ceguera de un buen número de wittgensteinianos hace que sea aun más importante detenerse sobre los raros fragmentos en los que Wittgenstein, en lugar de limitarse a constatar la variabilidad de las formas de vida, esboza una fenomenología y, sobre todo, una *lógica* de su crisis. Precisamente a una lógica de la crisis, repitámoslo una vez más, le concierne la tarea de integrar y clarificar la lógica de la acción innovadora.

Más allá del párrafo 206 de las *Investigaciones filosóficas* ("¿Pero qué pasa si uno reacciona *de un modo* y otro *de otro modo* a la orden y al adiestramiento? ¿Quién tiene razón?"), el lugar en el cual Wittgenstein da mayor cuenta del estado de excepción de la praxis lingüística está constituido por algunas de las observaciones que, redactadas en los últimos dos años de su vida, fueron publicadas más tarde bajo el título *De la certeza*. En estos fragmentos se examina precisamente la zona gris (regularidad) en la que el tejido gramatical de una forma de vida (reglas) se vuelve frágil al punto de deslizarse en el ámbito de los fenómenos empíricos, mientras que ciertos fenómenos empíricos (aplicaciones inusuales) comienzan, con un movimiento inverso, a asumir una función gramatical. Si hay en Wittgenstein un pensamiento de la historia, es aquí donde es necesario buscarlo. Concentro la atención sobre tres cuestiones: a) el motivo por el cual las proposiciones gramaticales, aquellas que atañen al fundamento de un juego lingüístico, no son ni verdaderas ni falsas; b) la yuxtaposición entre plano gramatical y plano empírico (o sea, la crisis propiamente dicha); c) los modos en los que una nueva gramática sustituye a la vieja. Cada una de estas tres cuestiones contribuye a delimitar el ámbito en el cual las

inferencias irregulares ya no pueden ser entendidas como "falacias". Como es ya evidente, estas últimas páginas tienen la tarea de recapitular las líneas que sostienen el discurso hasta aquí desarrollado sobre el chiste en cuanto diagrama de la acción innovadora. En el único modo que huye, espero, a la pura y simple compulsión a repetir: introduciendo algún matiz posterior que tenga la capacidad de echar luz sobre todo aquello que ya se ha dicho.

a) Wittgenstein evalúa críticamente la opinión expuesta por George E. Moore, según la cual todo hombre dispone de un cierto número de proposiciones indefectiblemente *verdaderas,* que versan sobre algo que *sabemos* con absoluta certeza. Por ejemplo: "sé que tengo dos manos incluso cuando no las vigilo" o "la Tierra existía antes de mi nacimiento". La objeción de Wittgenstein es bastante áspera: en casos de este tipo, dice, el predicado "verdadero" y el verbo "saber" son totalmente incongruentes, es más, insensatos. Reivindicar su uso es un evidente error lógico. La seguridad con la que pruebo la existencia de mis manos no tiene nada que ver con un acto cognoscitivo (por lo tanto, con un saber), ni brota de un juicio (verdadero o falso). Las proposiciones que expresan un conjunto de certezas incuestionables representan, a lo sumo, el fondo contra el cual se recorta todo conocimiento y todo juicio, o sea, el presupuesto que hace posible la misma distinción entre verdadero y falso, justo y equivocado, correcto y falaz. Wittgenstein: "Mi imagen del mundo no la tengo porque me he convencido a mí mismo de su corrección. Es el *fondo* que me ha sido transmitido, sobre el cual distingo entre verdadero y falso (*ibíd.*, § 94). Las certezas que han atraído la atención de Moore no pueden decirse verdaderas o falsas por un motivo genuinamente lógico: de la misma manera que los signos con los que indicamos la conjunción y la negación, ellas son parte de la gramática de un juego lingüístico, es decir que son equiparables a reglas: "Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una especie de *mitología*. Y su función es semejante a las *reglas del juego*" (*ibíd.*, § 95).

Una regla no puede ser valorada con los criterios que utilizamos a propósito de los movimientos singulares del juego, ya que tales criterios (supongamos, la “corrección” y la “incorrección”) son deducidos precisamente de aquella regla. “Tengo una imagen del mundo. ¿Es verdadera o falsa? Antes que nada, es el sustrato de todo mi buscar y de todo mi aseverar” (*ibíd.*, § 162).

Sería totalmente equivocado suponer que las proposiciones gramaticales conciernen tan solo a ciertas evidencias naturalistas y metahistóricas: las partes del cuerpo humano, el sucederse de las generaciones, la grandeza y la duración del mundo, y demás. No es así. Para Wittgenstein las reglas de un juego lingüístico no son otra cosa que “proposiciones empíricas cristalizadas” (*ibíd.*, § 96). Pero la posibilidad de cristalizarse, esto es, de elevarse al rango de unidad de medida gramatical, vale para *todo* tipo de proposiciones empíricas. Vale para “sé que tengo dos manos”, pero también para “la sumisión a la autoridad es inherente a la naturaleza humana” o para “Dios ha creado el mundo”. La gramática de una forma de vida, es decir, “el sustrato de todo mi buscar y de todo mi aseverar”, está compuesta en enorme medida por opiniones y creencias histórico-sociales. Si se prefiere, por los *éndoxa* instalados en una comunidad determinada. Y son precisamente estas certezas-*éndoxa* las que, en caso de crisis, vuelven al estado fluido, recobrando, pues, una tonalidad empírica. Ejemplo de Wittgenstein (*ibíd.*, § 336): la certeza religiosa, en un tiempo ni verdadera ni falsa en tanto constituía el fundamento de las aserciones verdaderas o falsas, se ha vuelto, a partir de cierto momento, cuestionable e incluso irracional.

No se presenta frecuentemente la ocasión de designar explícitamente los presupuestos gramaticales de un juego lingüístico. Normalmente, nadie afirma “es verdad, tengo precisamente dos manos”. Para Wittgenstein el fondo adquiere el máximo relieve tan solo en dos ocasiones: en la ética y en los chistes obvios. Cuando nos preguntamos sobre el significado de la vida, distanciándonos

por un momento de los comportamientos familiares, puede suceder el "maravillarnos por la existencia del mundo": no por lo que sucede en su interior, sino por el simple hecho de que él es (Wittgenstein 1965, pp. 12-3). Sería insensato decir "*sé* que el mundo existe", dado que la existencia del mundo constituye el indiscutible fondo de todo efectivo saber. Esta certeza gramatical, en sí ni verdadera ni falsa, se sitúa sin embargo en primer plano y suscita un genuino estupor cuando advierto, en el curso de una conmoción ética, la diferencia que la separa de cualquier descripción de estados de cosas empíricos. Una versión plebeya de la maravilla por la existencia del mundo es que ofrecen los chistes que presentan lo obvio como si fuese una primicia. Escribe Wittgenstein: "Es sin embargo cierto que, si nadie pudiese dudar de ella, la información 'Esto es un árbol' podría ser una especie de *chiste*, y como tal, tendría sentido. Una *frase* de este género ha sido hecha, una vez, por Renan" (Wittgenstein 1969, § 463, cursivas mías). Freud presenta un cierto número de bromas obvias, análogas al "Esto es un árbol" de Wittgenstein, y también, por qué no, al "sé que tengo dos manos" de Moore. He aquí una: "¡Cuán previsora ha sido la Naturaleza! ¡Apenas un niño llega al mundo, encuentra una madre dispuesta a ocuparse de él!" (*ChrI*, p. 83). En estos casos, el placer que da el chiste consiste en tratar una proposición gramatical *como si* fuese una proposición empírica. Pero este "como si", ¿no es quizás el punto central de la acción innovadora? Sacar a la superficie el fundamento de un cierto juego lingüístico, suponiendo por un momento su asimilabilidad a la categoría de los hechos empíricos, es el único modo en que se puede pasar gradualmente a un juego distinto, gobernado por otro conjunto de reglas.

Las falacias sofísticas dejan de ser tales cuando, y sólo cuando, está en cuestión una transformación del aquel "fondo" o "sustrato" que permite discriminar una jugada apropiada de una falaz. Así como *no* es verdadera (ni falsa, en realidad) una proposición gramatical, tampoco es falso (ni verdadero, en realidad)

el procedimiento argumentativo paralogístico que modifica la línea de frontera entre lo gramatical y lo empírico. Para el *uso* de las falacias sofísticas en una situación de crisis es apropiado el mismo diagnóstico que Wittgenstein formula a propósito de los axiomas de Moore. Allí donde se trata del fundamento de un juego lingüístico, es *siempre* insensato hablar de corrección o incorrección. Es insensato, si este fundamento rige como se debe; pero no lo es menos, si el mismo está sometido a visibles tracciones transformativas. Escribe Wittgenstein: "Si la verdad es aquello que está fundado, entonces el fundamento no es verdadero ni falso" (Wittgenstein 1969. § 205). La falacia productiva, que distingue la acción innovadora (y el chiste), no es un error por el mismo motivo que impide considerar como conocimiento verídico la aserción "sé que tengo dos manos". Sean los paralogismos (basados en el empleo múltiple del mismo material) de los que se sirven los empresarios schumpeterianos, sean aquellos (basados en cambio sobre el desplazamiento semántico) que permiten a veces a hombres y mujeres realizar un éxodo sociopolítico, todos contribuyen a alterar la gramática de una forma de vida. Parafraseando a Wittgenstein, se podría decir: si lo falso es falso en relación a un fundamento, los paralogismos que dan vida a la acción innovadora no son nunca falsos (o errados o falaces), ya que su empleo apunta a redefinir el fundamento como tal.

b) ¿Qué ocurre si el fondo gramatical, del cual uno obtenía los criterios para juzgar y actuar, se empaña, si manifiesta una progresiva inestabilidad, si se hace añicos? El "sustrato de todo mi buscar y de todo mi aseverar" deviene, entonces, el objeto de muchas búsquedas y de muchas afirmaciones. Las proposiciones empíricas, que en otro momento se habían cristalizado en reglas, vuelven al estado fluido. Escribe Wittgenstein: "Podríamos imaginar que ciertas proposiciones que tienen forma de proposiciones empíricas se cristalicen y funcionen como un riel para las proposiciones empíricas no rígidas, fluidas; y que esta relación cambie con el tiempo, en

cuanto las proposiciones fluidas se solidifican y las proposiciones rígidas se vuelven fluidas" (*ibíd.*, § 96). Ésta es la fenomenología de la crisis. Preguntémonos ahora cuál es su lógica.

La relación entre lo gramatical y lo empírico "cambia con el tiempo". Hay que admitir no obstante que, en el arco temporal en que el cambio ocurre, resulta arduo –incluso insensato o realmente *falaz*– separar con nitidez la gramática de la empiria, la situación de derecho de la situación de hecho. Como se ha visto repetidamente, los dos ámbitos se yuxtaponen y se vuelven híbridos. Cuando "las proposiciones fluidas se solidifican, y las proposiciones rígidas se vuelven fluidas", hemos de enfrentarnos a un cierto número de *proposiciones semisólidas* o *semifluidas*. Ellas muestran tanto el tenor contingente de las reglas como el alcance regulativo de las acciones contingentes. Las proposiciones semisólidas o semifluidas delinean un ámbito en el que toda *quaestio juris* es siempre también *quaestio facti* y, viceversa: toda *quaestio facti* es siempre también *quaestio juris*. Este estado intermedio –si se quiere: la *regularidad* o "el modo de comportarse común a los hombres"– es el terreno privilegiado de la acción innovadora (y además, obviamente, del chiste). La acción innovadora, si por un lado provoca o acelera la fluidificación de las antiguas concreciones gramaticales, por otro lado favorece la solidificación de ciertos hechos empíricos en un distinto "sustrato" o "fundamento" normativo. Queda claro, de todos modos, que las proposiciones semisólidas o semifluidas de las que está sembrado el estado de excepción dejan fuera de juego las deducciones bien formadas y las argumentaciones exentas de ambigüedad. Dicho de otra manera: la lógica de la crisis tiene su canon en los silogismos dotados de tres o más premisas, en la conversión del consecuente en antecedente ("de lo gramatical a lo empírico" se invierte legítimamente en "de lo empírico a lo gramatical"), en la anfibología y en la homonimia, en el intercambio entre categorías heterogéneas (a mitad del razonamiento, comienzo justamente a tratar lo gramatical como empírico, o viceversa),

en la atribución al sujeto de las propiedades accidentales de su predicado, etcétera. La lógica de la crisis, en suma, tiene su auténtico canon en las inferencias irregulares o "paralogísticas".

En el momento en el cual una cierta forma de vida se resquebraja y estalla, vuelve a la orden del día, al interior de un peculiar contexto histórico, el problema de *poner en forma la vida como tal*. Durante la crisis, la praxis humana se coloca de nuevo cerca de aquel umbral (ontogenético, pero también trascendental) en el que el lenguaje verbal se inserta sobre las pulsiones no-lingüísticas, recreándolo de arriba abajo; es decir, se coloca de nuevo en el punto arquimédico en el que el grito de dolor es sustituido por el discurso, al igual que el miedo, el deseo, la agresividad (cfr. *supra* § 4). La lógica de la crisis pone de mayor relieve la articulación entre bagaje instintivo y estructura proposicional, entre pulsiones y gramática. Todo intento de delinear un "sustrato" normativo distinto, aunque se desenvuelva en circunstancias sociopolíticas totalmente contingentes, recorre y sintetiza a pequeña escala el pasaje de la vida en general a la vida lingüística. Las inferencias anómalas son el instrumento de precisión gracias al cual el pensamiento verbal, delineando aquel "sustrato" normativo distinto, evoca cada vez desde el principio este pasaje *antropogenético* (cfr. Virno 2003, pp. 75-88). Su anomalía es el modo en el cual el lenguaje conserva en sí, transfigurada al punto de resultar prácticamente irreconocible, la originaria pulsión no-lingüística. No es posible modificar una gramática históricamente definida sin reproducir en apariencia, con medios que sólo el discurso bien templado pone a disposición, la salida de la vida pregramatical.

De nuevo Wittgenstein: "La mitología puede nuevamente transmutarse en corriente, el cauce del río de los pensamientos puede desplazarse" (Wittgenstein 1969, § 97). Si bien "hago una distinción entre el movimiento del agua en el cauce del río y el desplazamiento de éste último", sin embargo "entre las dos cosas no hay una distinción neta" (*ibíd.*). Esta indiscernibilidad requiere, si se la quiere describir al menos con una pizca de realismo,

argumentaciones que sepan combinar de otra manera los datos iniciales o desviar el eje del discurso hacia elementos en principio no considerados. Dado que el estado de excepción está signado por una efectiva ambivalencia (el cauce es también movimiento del agua, el movimiento del agua es también cauce), sería extravagante, además de evidentemente erróneo, reconocer un error en la inferencia ambivalente. Sólo esta última muestra ser verdaderamente perspicua en la zona gris en la cual "la misma proposición puede ser tratada una vez como proposición a controlar y otra vez como una regla de control" (*ibíd.*, § 98). Sólo la "falacia" ilustra con fidelidad el carácter bifronte de tal proposición, ya que ella deja ver *al mismo tiempo* el lado fluido y el lado sólido, el estatuto factual y la índole normativa. El paralogismo del que se vale la acción innovadora en una situación crítica exhibe "la imprecisión [...] del límite entre regla y proposición empírica" (*ibíd.*, § 319); además, atrae la atención sobre el caso en el que "regla y proposición empírica se atraviesan una a la otra" (*ibíd.*, § 309). Que una sola y misma proposición sea tratada al mismo tiempo como proposición a controlar *y* criterio de control es algo típico del chiste: "no me inscribiría jamás en un club que me aceptara como socio". Si reímos, reímos porque el cauce gramatical se transmuta bajo nuestros ojos en empírica corriente de agua, y la corriente, en cauce; es decir, porque la regla, siendo también un hecho, se aplica agudamente sobre sí misma.

c) Wittgenstein compara la gramática de una forma de vida con el "eje de rotación de un cuerpo rodante" (*ibíd.*, § 152). Esto significa que la autoridad de las reglas dependen por entero del conjunto de sus propias aplicaciones: "este eje no es estable en el sentido de que se mantiene estable, sino en el sentido de que es el movimiento en torno a él lo que determina su inmovilidad" (*ibíd.*). El fundamento que permite evaluar los movimientos de un juego lingüístico no es, si se lo mira bien, otra cosa que un efecto, o hasta un *residuo*, de esos mismos movimientos. Vuelve a manifestarse, aquí, la autonomía del momento de aplicación, mejor dicho, su

absoluta prioridad (cfr. *supra* § 4). La proposición gramatical, lejos de orientar paso a paso la praxis lingüística, "obtiene su propio sentido tan solo a partir de nuestro posterior afirmar" (*ibíd.*, 153). Es exactamente lo que afirma Carl Schmitt en referencia a la realización de la norma jurídica. Solamente "nuestro posterior afirmar" *decidirá* cuál es la suerte del "fondo" o "sustrato" sobre la base del cual juzgamos correctas o incorrectas las afirmaciones empíricas.

Al insistir en esta retroactividad de lo empírico (aplicación) sobre lo gramatical (regla), Wittgenstein escribe: "He llegado al fondo de mis convicciones. Y de este muro maestro se podría casi decir que está sostenido por la casa entera" (*ibíd.*, § 248). Ahora, si realmente está sostenido por la casa que parecía sostener, es necesario suponer que el muro maestro se deje también modificar, y hasta reemplazar, mediante una progresiva recomposición de las habitaciones, de las escaleras y del techo. El movimiento que se despliega en torno al eje de rotación puede garantizar la estabilidad de este último o provocar su radical desautorización. Además de la anterior, a la aplicación de la regla le pertenece también la última palabra. "A partir de ciertos sucesos podría encontrarme en una situación tal de no estar más en condiciones de continuar el viejo juego. En cuyo caso sería arrancado de la *seguridad* del juego. Así, ¿no es obvio que la seguridad del juego lingüístico está condicionada por ciertos datos de hecho?" (*ibíd.*, § 617). Los eventos que impiden continuar el "viejo juego" son solamente aplicaciones disparatadas e inusitadas de sus reglas. Pero disparatada e inusitada es la decisión aplicativa que sustituye la "o" disyuntiva por la "y" paratáctica (como en el chiste sobre la olla agujereada), o no toma la afirmación y la negación según la misma relación, o asume en sentido compuesto lo que ha sido dicho en sentido dividido, o valoriza la ambigüedad semántica de una cierta frase. Los "datos de hecho" que minan la seguridad del juego consisten en jugadas singulares marcadas por un *uso contrafáctico*, o en todo caso *heurístico*, de las falacias argumentativas. Examinado anticipadamente (cfr. *supra* § 6) a fin de

evitar equívocos y malos entendidos, este uso encuentra ahora su adecuada ubicación al interior de la *teoría de la crisis* esbozada por Wittgenstein (y abandonada con obstinación por los wittgensteinianos). "Nuestro posterior aseverar" destrona las certezas gramaticales sobre las que precisamente se apoya, utilizando el paralogismo como premisa de un razonamiento hipotético. El chiste y la acción innovadora desplazan "el eje de rotación" de una forma de vida mediante una conjetura abiertamente "falaz", que sin embargo hace aparecer súbitamente un modo distinto de aplicar las reglas del juego: contrariamente a lo que parecía, es bien posible tomar un sendero lateral o sustraerse al Egipto del faraón.

Epílogo

No son pocos aquellos que equiparan la broma al "domingo de la vida", es decir, a un intervalo carnavalesco en el cual es finalmente lícito transgredir y burlarse del orden que rige en los días laborales. No tengo ninguna simpatía por este punto de vista. Ante todo, porque nada me parece más melancólico y propenso a la resignación que el deseo de transgredir. Luego, y es lo más importante, porque de ese modo queda en las sombras todo aquello que en el chiste resulta realmente importante.

En este ensayo no se ha dado nunca peso al contenido de los chistes (no siempre irreverente, por otra parte, con respecto a los poderes constituidos y la jerarquía social), sino que se ha fijado la atención en los *recursos lógico-lingüísticos* de los que ellos se valen, en la convicción de que se trataría de los mismos recursos esenciales de los que se vale la acción innovadora en general. Como se ha dicho al comienzo, la agudeza es un juego lingüístico bastante específico, que muestra sin embargo en filigrana la transformabilidad de todos los juegos lingüísticos. El chiste presenta un cruce singular entre el nivel *operativo* y el nivel *metaoperativo*. Es una operación particular

cuyo signo distintivo es el desplegar los rasgos comunes de las múltiples operaciones mediante las que se puede quebrar el estado de equilibrio de la praxis. El chiste, a la manera de un mapa geográfico, exhibe en formato reducido las técnicas que permiten modificar una forma de vida. Pero las exhibe *mientras* se sirve de ellas para hacer algo inesperado. En ese sentido, se asemeja a un mapa geográfico apoyado sobre un punto del territorio que al mismo tiempo representa: imagen de la totalidad, pero también parte circunscripta.

Todo análisis del *Witz* tiene cuidado de subrayar la ambivalencia constitutiva: mucho se lee sobre la presencia simultánea de un significado escondido junto a aquel otro manifiesto, o sobre el empleo simultáneo de las acepciones, figurada y literal, de una palabra. Nada que objetar. He intentado, sin embargo, señalar las ambivalencias verdaderamente cruciales, es decir, aquellas que obligan a reconocer en el chiste el diagrama de la praxis lingüística comprometida con el estado de excepción. Ahora, concluyendo, me limito a recordar dos cosas.

Antes que nada: en la aplicación de una regla, la broma (precisamente como la *phronesis*) se monta sobre las espaldas de la regla y adopta como sistema de referencia "el modo de comportarse común a los hombres". La primera ambivalencia, pues, es aquélla entre *regla* determinada y *regularidad* de las conductas específicas de la especie. El chiste oscila incesantemente entre una y otra, evitando dejarse sorprender en una sola de esas posiciones.

En segundo lugar, la broma hace pasar lo empírico por gramatical y lo gramatical por empírico, mostrando así su recíproca conmutabilidad. Esta última ambivalencia, correlativa pero no idéntica a la precedente, consiste en tratar el cauce como corriente y la corriente como cauce. El chiste, al igual que la acción innovadora, tiene confianza sólo en *proposiciones semisólidas o semifluidas*. La acción innovadora, al igual que el chiste, tiene su caja de herramientas, o sea su marco lógico, en los paralogismos que permiten producir o utilizar proposiciones de tal género.

Bibliografía

Nota del autor: Se registran a continuación sólo las obras expresamente mencionadas en el texto. Los años de referencia son los de la edición original. Las indicaciones de las páginas de las que han sido extraídas las citas remiten a la traducción italiana, en caso de que exista.

Nota de los traductores: Las citas han sido traducidas directamente del italiano, si bien en los casos que se señalan con asterisco en esta bibliografía se ha mantenido a la vista la traducción al español existente. En el resto de los casos, se consigna aquí la traducción al español sólo como referencia.

ARENDT, H. (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*; trad. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica de Kant*, Il Melangolo, Genova 1990. Hay trad. esp.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner, Paidós, Barcelona 2003.

ARISTÓTELES, *Ret.* (= *Ars Rhetorica*); trad it. con texto griego a la vista *Retórica*, Mondadori ("Classici Greci e Latini"), Milano 1996. Hay trad. esp.: *Retórica*, traducción de Quitín Racionero, Gredos, Madrid 1990.

– *EN* (= *Ética a Nicómaco);* trad it. con texto griego a la vista *Etica Nicomachea,* Rizzoli ("Bur"), Milano 1986. Hay trad. esp.: *Ética a Nicómaco*, trad. de Emilio Lledó, Gredos, Madrid 1985.

– *Top.* (= *Topica*); trad it. *Topici*, en Id., *Opere,* vol. 2, Laterza, Bari 1973.

– *Ref. sof.* (= *Refutaciones sofísticas)*; trad it. con texto griego a la vista *Confutazioni sofistiche*, Rizzoli ("Bur"), Milano 1995. Hay trad. esp.: *Sobre las refutaciones sofísticas,* en: *Tratados de lógica (Organon*), I, trad. de M. Candel, Gredos, Madrid 1982.

– *Pol.* (= *Politica*); trad it. con texto griego a la vista *Politica*,

Rizzoli ("Bur"), Milano 2002. Hay trad. esp.: *Política*, trad. de Patricio de Azcárate, Espasa Calpe, Madrid 1997.

BENVENISTE, E. (1967), *La forme et le sens du langage*; trad. it. *La forma e il senso del linguaggio*, en Id., *Problemi di linguistica generale II*, il Saggiatore, Milano 1985, pp. 245-270. Hay trad. esp.: *Problemas de Lingüística General* II, Siglo XXI, México 1971.

– (1969), *Semiologie de la lengue*; trad. it. *Semiologia della lingua*, en Id., *Problemi di linguistica generale II*, il Saggiatore, Milano 1985, pp. 59-82. Hay trad. esp.: *Problemas de Lingüística General* II, Siglo XXI, México 1971.

CELLUCCI, C. (2002), *Filosofia e matematica*, Laterza, Bari.

CHOMSKY, N. (1988), *Lenguage and Problems of Knowledge. The Managua Lectures*; trad. it. *Linguaggio e problemi della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1991. Hay trad. esp.: *El lenguaje y los problemas del conocimiento, conferencias de Managua*, Visor, Madrid 1992.

DE CAROLIS, M. (1996), *Tempo di esodo*, Manifestolibri, Roma.

– (2004), *La vita nell'epoca de la riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino.

FREUD, S. (1905), [*CHRI. = El chiste y su relación con el inconsciente*], *Der Witz und seine zum Unbewussten*. Trad. it. *Il motto de spirito e la sua relazione con l' inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Hay trad. esp.: *El chiste y su relación con el inconsciente*, en: *Obras completas*. Amorrortu, Buenos Aires 1980.

GEHLEN, A. (1940), *Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in de Welt*; trad. it. *L' uomo. La sua natura e el suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1985. Hay trad. esp.: *El hombre. Su naturaleza y su puesto en el mundo*, Sígueme, Salamanca 1987.

GARRONI, E. (1978), *Creativita*, en *Enciclopedia Einaudi*, vol. 4, Einaudi, Torino, pp. 25 a 99.

KANT, I. (1970), *Kritik der Urtheilskraft*; trad. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1974. Hay trad. esp.: *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires 1968.

– (1978), *Der Streit der Fakultaeten*; trad. it. parcial *Se el genere umano sia in constante progresso verso il meglio*, en Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1971, pp. 213-230. Hay trad. esp.: *Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor*, en *Filosofía de la historia*, FCE, México 1997.

Lo Piparo, F. (2003), *Aristotele e il linguaggio. Ciò que fa di una lingua una lingua*; Laterza, Bari.

Mezzadra, S. (2001), *Diritto di fuga*, Ombre Corte, Verona. Hay trad. esp.: *Derecho de fuga*, Tinta Limón, Buenos Aires 2005.

Piazza, F. (2000), *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca*, Novecento, Palermo.

Schmitt, C. (1922), Politische Theologie, *Vier Kapitel zur Lehre der Souveranitaet*; trad. it. *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, en Id., *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86. Hay trad. esp.: *Teología política*, Stuhart, Buenos Aires 1994.

– (1932), *Begriff des Politischen*; trad. it. *Il concetto del 'politico'*, en Id., *Le categorie*... cit., pp. 87-183. Hay trad. esp.: *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid 1998.

Schumpeter, J. (1911), *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*; trad. it. *Teoria dello svilluppo economico*, Sansoni, Firenze 1977. Hay trad. esp.: *Teoría del desenvolvimiento económico*, Fondo de Cultura Económica, México 1944.

Todorov, T. (1974), *La réthorique freudienne*; trad. it. *La retorica di Freud*, en Id., *Teorie del simbolo*, Garzanti, Milano 1991, pp. 313-55. Hay trad. esp.: *Teorías del símbolo*, Monte Ávila, Caracas 1977.

Virno, P. (1994), *Virtuosismo e rivoluzione. La teoria politica dell'esodo*, en Id., *Mondanità. L'idea di "modo tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, Manifestolibri, Roma, pp. 87-119. Hay trad. esp.: *Virtuosismo y revolución*, Traficantes de sueños, Madrid 2003.

– (2002), *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, Ombre Corte, Verona.

– (2003), *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*,

Bollati Boringhieri, Torino. Hay trad. esp.: *Cuando el verbo se hace carne*, Cactus / Tinta Limón, Buenos Aires, 2004.

WAISMANN, F. (1967), *Wittgenstein und der Wiener Kreis*; trad. it. *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, La Nuova Italia, Firenze 1975. Hay trad. esp.: *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, Fondo de Cultura Económica, México 1973.

WITTGENSTEIN, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1974. Hay trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México 1988.

– (1966), *Lecture on Ethics*; trad. it. *Conferenza sull'etica*, en Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1972, pp. 5-18. Hay trad. esp.: *Conferencia sobre ética*, Paidós, Barcelona 1989.

– (1969), *On Certainty*; trad. it. *Della Certezza*, Einaudi, Torino 1978. Hay trad. esp.: *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona 1988.



Neuronas espejo, negación lingüística, reconocimiento recíproco

En este artículo,[1] en el que vierto algunos apuntes redactados en vista a un trabajo de largo aliento acerca de la negación lingüística, me detengo en tres hipótesis concatenadas. Lejos de discutirlas como lo merecerían, sólo buscaré proponer su formulación clara y distinta. La primera hipótesis es extraída en lo esencial de un bello ensayo de Vittorio Gallese, *Neuroscienza delle relazioni sociali* (2003). Las otras dos conciernen al rol asumido por el lenguaje verbal en la determinación de la socialidad de nuestra mente.

Hipótesis 1. La relación de un animal humano con sus semejantes está asegurada por una "intersubjetividad" originaria, que precede la constitución misma de la mente individual. El "nosotros" está presente aún antes de que se pueda hablar de un "yo" autoconsciente. Acerca de esta fundamental correlación entre semejantes insistieron de manera diferente pensadores como Aristóteles, Lev Vygotskij (1934), Donald W. Winnicott (1971), Gilbert Simondon (1989). Vittorio Gallese, uno de los descubridores de las neuronas

1. Publicado originalmente en *Forme di vita* 2-3, Roma, DeriveApprodi, noviembre de 2004, pp. 198-206.

espejo,[2] la ha reformulado de un modo particularmente incisivo, fundándola en un dispositivo cerebral. Para saber que otro ser humano sufre o goza, busca alimento o reparo, está por agredirnos o besarnos, no tenemos necesidad del lenguaje verbal ni, menos aun, de una barroca atribución de intenciones a la mente de los otros. Basta y sobra la activación de un grupo de neuronas situadas en la parte ventral del lóbulo frontal inferior.

Hipótesis 2. De esta socialidad preliminar, que por otra parte el *Homo sapiens* comparte con otras especies animales, el lenguaje verbal no es en absoluto una potente caja de resonancia. Es decir, no es necesario pensar que amplifica y articula con abundancia de medios la simpateticidad entre semejantes ya garantizada a nivel neuronal. El pensamiento proposicional provoca más bien una laceración en aquel originario *co-sentir* (la expresión es de Franco Lo Piparo) al cual se debe la inmediata comprensión de las acciones y de las pasiones de otro hombre. No prolonga linealmente la empatía neurofisiológica, sino que la obstaculiza y tal vez la suspende. El lenguaje verbal se distingue de los otros códigos comunicativos, y tanto más de las prestaciones cognitivas prelingüísticas, porque es capaz de *negar* todo contenido semántico. Incluso la evidencia perceptiva "esto es un hombre" pierde su carácter incontrovertible cuando es sujeta a la acción del "no". El lenguaje inocula la negatividad en la vida de la especie. Hace posible, en resumen, la caída del reconocimiento recíproco. Animal lingüístico es solamente aquel capaz de *no* reconocer a su semejante.

Hipótesis 3. El lenguaje hace de antídoto contra el veneno que él mismo introduce en la innata socialidad de la mente. Además de poder contradecir en todo o en parte la simpateticidad neuronal, puede también quitar esta contradicción. La intersubjetividad

2. Neuroni mirror, en el original. Hemos sin embargo optado por la traducción del término en inglés al castellano (*N. de los T.*).

específica del animal humano es definida precisamente por esta doble posibilidad. La esfera pública es el resultado inestable de una laceración y de una sutura, de la primera no menos que de la segunda. Dicho de otro modo: la esfera pública deriva de una *negación de la negación*. Si perturba el eco dialéctico de esta última expresión, lo siento, pero no sé qué hacer. Es obvio que la negación de la negación no restablece la compacta empatía prelingüística. El riesgo del no-reconocimiento es introyectado de una vez por todas en la interacción social.

Corolarios a la hipótesis 1. Escribe Vittorio Gallese: "Hace unos diez años, nuestro grupo descubrió en el cerebro del mono la existencia de una población de neuronas premonitorias que se activaban no sólo cuando el simio ejecutaba acciones con la mano (por ejemplo, aferrar un objeto), sino también cuando observaba las mismas acciones ejecutadas por otro individuo (fuera éste hombre o mono). Hemos denominado a estas neuronas 'neuronas espejo'" (Gallese, 2003, p. 31). La región de la corteza premotora ventral del mono, al interior de la cual las neuronas espejo realizan la simulación, es la dispuesta a programar el comportamiento motor, "no tanto en los pasos singulares (fuerza y dirección del futuro movimiento), como en los abstractos de la relación global entre el agente y la intención de la acción" (Napolitano, 2003, p. 62). El experimento ha sido extendido con éxito a nuestra especie. Se ha constatado la presencia de neuronas espejo también en el cerebro humano; para ser precisos, están colocadas en la parte ventral del lóbulo frontal inferior, constituida por dos áreas, la 44 y la 45, ambas pertenecientes a la región de Broca. Cuando observamos a alguien cumpliendo una determinada acción, "en nuestro cerebro son dispuestas a descargar las mismas neuronas que descargarían si fuésemos nosotros mismos, en primera persona, los que cumpliéramos aquella acción" (*ibíd.*). Éste es el presupuesto neurofisiológico que permite reconocer inmediatamente

las tonalidades emotivas de un semejante, además de inferir el fin al que apuntan sus acciones.

Las neuronas espejo, según Gallese, constituyen el fundamento biológico de la socialidad de la mente. Comprendo el llanto de otro hombre imitando su comportamiento a nivel neuronal, en síntesis, gracias a un comienzo de enervación de mis glándulas lacrimales. Este co-sentir automático e irreflexivo es llamado por Gallese “simulación encarnada”. Las interacciones de un organismo corpóreo con el mundo son radicalmente *públicas,* desde siempre compartidas por los otros miembros de la especie. La intersubjetividad, muy anterior a la formación de sujetos individuales, no puede ser explicada a partir de los modelos cognitivos de los que se sirven estos últimos: “Mucho de lo que durante nuestras relaciones interpersonales atribuimos a la actividad de una supuesta capacidad de formular teorías sobre la mente de los otros, deriva en realidad de mecanismos mucho menos ‘mentales’. Es decir, sería el resultado de la capacidad de crear un espacio ‘nosotros-céntrico’ compartido con los otros. La creación de este espacio compartido sería el resultado de la actividad de ‘simulación encarnada’ (*embodied simulation*), definida a su vez en términos sub-personales por la actividad de neuronas espejo que permiten mapear sobre el mismo sustrato nervioso acciones ejecutadas y observadas, sensaciones y emociones experimentadas personalmente y observadas en los otros” (Gallese 2003, p. 13).

La individuación de un “espacio ‘nosotros-céntrico’” –ahí donde sin embargo el “nosotros” no equivale en absoluto a una pluralidad de “yo” bien definidos, designando más bien un ámbito *pre-individual* o *sub-personal*– es el punto filosóficamente crucial de la reflexión de Gallese. El mismo punto ha sido puesto a la luz, aunque con otros argumentos y diferente terminología, también por el psicólogo soviético Vygotskij y por el psicoanalista inglés Winnicott. Para Vygotskij la mente individual, antes que problemático punto de partida, es el resultado de un proceso de

diferenciación que se da en el seno de una socialidad originaria: "el movimiento real del proceso de desarrollo del pensamiento infantil se cumple *no* de lo individual a lo socializado, *sino* de lo social a lo individual" (Vygotskij 1934, p. 60). Según Winnicott, en la primera infancia predomina un área intermedia entre yo y no-yo (el área de los llamados "fenómenos transicionales"): ella no relaciona dos entidades ya formadas, sino, al contrario, hace posible su sucesiva formación como polaridades distintas. La relación preexiste, por lo tanto, a los términos correlacionados (Winnicott 1971, pp. 27-36). Lo importante, tanto para Winnicott como para Gallese, es que este umbral indiferenciado o preliminar llamado "espacio 'nosotros-céntrico'" no es solamente un episodio ontogenético que dejamos atrás, sino la condición permanente de la interacción social. Observa Gallese: "El espacio interpersonal en que vivimos desde que nacemos sigue constituyendo para toda nuestra vida una parte sustancial de nuestro espacio semántico" (Gallese 2003, p. 42). No es esta la ocasión de profundizar la sorprendente convergencia entre autores tan distantes. Considéresela, sin embargo, como el síntoma precioso de una objetiva *necesidad* teórica.

La tesis de Gallese se condensa en esta afirmación: "La ausencia de un sujeto auto-consciente no impide [...] la constitución de un espacio primitivo 'sí mismo/otro', caracterizando así *una forma paradójica de intersubjetividad desprovista de sujeto*" (*ibíd.*, p. 18, cursiva mía). Esta formulación tan radical rompe amarras con el simulacionismo egocéntrico (mejor dicho, solipsista) según el cual el animal humano generalizaría en las otras mentes lo que aprendió de la propia. La citada frase de Gallese postula una simulación operante antes de que se formen mentes individuales capaces de aprender, proyectar, etc. El gran mérito de esta posición está en liquidar muchas entidades conceptuales superfluas: una auténtica "navaja de Ockam", diría un historiador de la filosofía. Es totalmente incongruente atribuir al lenguaje verbal aquella inmediata simpateticidad entre semejantes que las neuronas espejo realizan incluso "en

ausencia de un sujeto autoconsciente". Frente al comportamiento de los otros, "casi nunca nos vemos envueltos en un proceso de *explícita y deliberada interpretación*": no es necesario traducir las informaciones sensoriales en una "serie de representaciones mentales que comparten con el lenguaje el mismo formato proposicional" (*ibíd.*, p. 25). Pero es aun más incongruente evocar un grupo de conceptos-fantasma, ubicados a medio camino entre las neuronas espejo y el lenguaje verbal, post-neuronales y pre-lingüísticos, ineptos para dar cuenta tanto de una simulación cerebral como de una proposición. La tesis de Gallese restituye a cada uno lo suyo: a la neurofisiología lo que es neurofisiológico, a la lingüística lo que es lingüístico. Haciendo así, hace difícil la vida a los pretendientes ilegítimos. Para explicar la relación social, no es para nada necesario, por ejemplo, hipotetizar que todo animal humano dispone de una implícita "teoría de la mente", o sea que es capaz de representarse las representaciones de los otros. "Si mientras estoy sentado en un restaurante veo a alguien dirigir la mano hacia una taza de café, comprenderé inmediatamente que mi vecino de mesa está por beber a sorbos ese brebaje. El punto crucial es: ¿cómo lo hago? Según el enfoque cognitivista clásico, deberé traducir los movimientos de mi vecino en una serie de representaciones mentales que atañen a su *deseo* de beber café, a sus *creencias* acerca del hecho de que la taza que está por agarrar esté efectivamente llena de café, y a su *intención* de llevar la taza a la boca para beber [...] Pienso que esta caracterización, en base a la cual nuestra capacidad de interpretar las intenciones en la base del comportamiento de los otros estaría exclusivamente determinada por meta-representaciones creadas atribuyendo a los otros actos proposicionales, es totalmente inaceptable desde un punto de vista biológico" (*ibíd.*).

Corolarios a la hipótesis 2. El funcionamiento de las neuronas espejo conecta la socialidad humana a la socialidad de otras especies animales. Queda preguntarse por dónde pasaría, en qué consistiría

exactamente, la línea de frontera entre la primera y la segunda. Nuevamente Gallese: "La notable cosecha de datos neurocientíficos aquí brevemente resumidos sugiere la existencia de un *nivel de base* de nuestras relaciones interpersonales que no prevé el uso explícito de actos proposicionales" (*ibíd.*, p. 42). De acuerdo. ¿Pero qué efectos provoca la conexión del lenguaje verbal en este "nivel de base"? ¿Los actos proposicionales (creer, hipotetizar, presuponer, etc.) secundan y potencian la simulación ya realizada por las neuronas espejo? ¿O bien la perturban y delimitan su importancia? Me inclino por la segunda alternativa. No tengo dudas acerca de la existencia de un "nivel de base" de la socialidad: siempre y cuando, desde luego, que se lo ancle en la neurofisiología y sólo en ella. Me parece inverosímil, en cambio, la idea de que el pensamiento verbal se limitaría a adornar con mil finuras el "espacio nosotros-céntrico" ya delimitado antes por las neuronas espejo. Pienso más bien que el lenguaje retroactúa destructivamente sobre este "espacio", desgarrando su originario carácter compacto. La socialidad específica de la mente humana está calificada por una retroacción semejante. Como decir: está calificada por el entramado, cierto, pero también por la tensión duradera y por la parcial bifurcación, entre co-sentir neuronal y pensamiento proposicional.

Todo pensador naturalista debe prestar atención a un dato de hecho: el animal humano puede *no* reconocer a otro animal humano como su semejante. Los casos extremos, de la antropofagia a Auschwitz, no hacen más que dar testimonio de un modo virulento de esta posibilidad permanente. Esta se manifiesta por lo general con tonalidades medias, insertándose en formas edulcoradas y alusivas en los intersticios de la comunicación cotidiana. Colocada en el límite de la interacción social, la eventualidad del no-reconocimiento repercute sin embargo también en su centro y permea toda su trama.

¿Qué significa no reconocer al semejante? El viejo judío está carcomido por el hambre y llora por la humillación. El oficial nazi

sabe qué siente ese semejante suyo, en virtud de la "simulación encarnada", o sea de la "capacidad fundamental de modelar el comportamiento *de los otros* a través del uso de los mismos recursos neuronales utilizados para modela *nuestro* comportamiento" (*ibíd.*). Pero es capaz de desactivar, al menos parcial o provisoriamente, la empatía producida por las neuronas espejo. Así, llega a tratar al viejo judío como un no-hombre. Es demasiado cómodo imputar la neutralización del co-sentir entre semejantes a razones culturales, políticas, históricas. Siempre pronto a subrayar los rasgos invariantes de la naturaleza humana, el naturalista no puede ponerse a traición, cuando le va más cómodo, el saco de la hermenéutica relativista. Ningún "juego de las tres cartas",[3] por favor. Es obvio que la dimensión político-cultural, distinguida por una variabilidad intrínseca, tiene un peso preponderante en la existencia concreta de cualquier ser humano: lo que cuenta, sin embargo, es enfocar la base biológica de esta dimensión y de su variabilidad. El oficial nazi puede no-reconocer al viejo judío gracias a un requisito absolutamente natural (por lo tanto innato e invariante) de la especie *Homo sapiens*. Esto es, puede no reconocerlo porque su socialidad no está determinada solamente por neuronas espejo, sino también por el lenguaje verbal. Si aquellas neuronas "permiten mapear sobre el mismo sustrato nervioso [...] sensaciones y emociones experimentadas personalmente y observadas en los otros" (*ibíd.*, p. 13), los actos proposicionales autorizan por el contrario a poner entre paréntesis y a contradecir la primitiva representación del otro "como persona similar a nosotros" (*ibíd.*, p. 27). La puesta entre paréntesis del co-sentir neuronal es debida a la que quizás es la más típica prerrogativa del lenguaje verbal: la *negación*, el uso del "no", los muchos modos en que un hablante puede confinar un predicado o toda una afirmación a la región de lo falso, del error, de lo inexistente.

La negación, si no nos vamos a usos metafóricos o simplemente insensatos del término (en base a los cuales incluso un puño a

3. Ver nota 2 en el artículo "Chiste y acción innovadora", incluido en este volumen.

su modo negaría), es una función solamente verbal. No niego el negro indicando el blanco. Lo niego si, y sólo si, *digo* “no negro”. El rasgo distintivo de la negación lingüística (pero este último adjetivo, repito, es pleonástico) consiste en volver a proponer con un signo algebraico invertido un solo y mismo contenido semántico. El “no” es puesto delante de un sintagma que continúa expresando la cosa o el hecho del cual se habla en toda su consistencia. La cosa y el hecho son a pesar de todo siempre designados, y así *conservados* como significados, en el momento mismo en que son (verbalmente) *suprimidos*. Supongamos que el SS piense: “Las lágrimas de este viejo judío no son humanas”. Su proposición conserva y suprime al mismo tiempo la empatía producida por la “simulación encarnada”: la conserva, ya que se habla de todos modos de las lágrimas de un semejante, no de una humedad cualquiera; la suprime, quitando a las lágrimas del viejo ese carácter humano que, sin embargo, estaba implícito en su inmediata percepción-designación como “lágrimas-de-un-viejo”. Sólo gracias a este poder de suprimir lo que por otro lado se admite, o precisamente por suprimir-conservando, la negación lingüística puede interferir destructivamente a un dispositivo biológico “sub-personal” como es el co-sentir neuronal. La negación (estrictamente relacionada al par verdadero/falso y a la modalidad de lo posible) no impide cierta activación de las neuronas espejo, sino que hace ambiguo y reversible su significado. El oficial nazi puede considerar “no hombre” al viejo judío, aunque comprenda plenamente, por identificación simulatoria, sus emociones. El pensamiento verbal arruina la empatía entre semejantes: en este sentido, constituye la condición de posibilidad de lo que Kant ha llamado el “mal radical”.

La *hipótesis 2* hace de premisa a un conjunto de investigaciones conceptuales y empíricas. Ofrece la clave, quizá, para una lectura insólita de uno de los textos más prestigiosos que han sido escritos acerca de la mente social: el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, dedicado precisamente al “reconocimiento

recíproco de las autoconciencias". Es una opinión difundida que esas páginas contienen una historia con final feliz, o sea ilustran el modo en que el recíproco reconocimiento, habiendo superado muchos y dramáticos obstáculos, consigue finalmente realizarse. Creo que ésa es una mala interpretación. Si sólo se hojea sin prejuicios el capítulo IV (a lo sumo escondiendo el libro de Hegel detrás de la última obra de Churchland, como para evitar hacer un pésimo papel), se advertirá enseguida que da cuenta más bien de los diversos modos en que el reconocimiento recíproco entre animales lingüísticos puede *fracasar*. Hegel presenta un nutrido catálogo de jaques y de golpes al vacío: agresividad que destruye toda empatía y lleva a la autodestrucción general; reconocimiento unilateral del señor por parte del siervo; gradual emancipación del no-hombre sometido, que sin embargo deja de reconocer a su vez como hombre a aquel que antes no lo había reconocido; en fin, como coronación sarcástica de todo el trayecto, la "conciencia feliz" que interioriza la negatividad inherente en las relaciones sociales, hasta hacer de la aporía y del fracaso un crónico modo de ser. Se podría inclusive decir: Hegel, delineando esta cadena de vistosos fracasos, muestra cómo el ser vivo que piensa con las palabras puede volver lábil, y a veces poner en mora, la inmediata simpateticidad entre semejantes, o sea la obra de las neuronas espejo. Aun descifrando inmediatamente las emociones y las intenciones de su semejante en base a un dispositivo neurofisiológico, el animal humano es sin embargo capaz de *negar* que ése sea un semejante suyo. La eventualidad del no-reconocimiento: ésta es la contribución hegeliana a una indagación naturalista (pero no idílica) de la socialidad específica del *Homo sapiens*.

Entre las investigaciones conceptuales y empíricas a desarrollar en base a la *hipótesis 2* resalta por importancia, como es obvio, la de la negación lingüística. No son muchos los lógicos modernos que la han puesto abiertamente como tema, evitando así tenerla por un signo operacional primitivo. En cuanto a los lingüistas,

además de valorizar algún guiño rapsódico de Benveniste, se necesitaría leer o releer con atención los ensayos de Culioli acerca de las diferentes formas que toma la negación en las lenguas histórico-naturales (Culioli 1990-2000). Los materiales más prometedores son fáciles de hallar, sin embargo, en las indagaciones de los psicólogos experimentales y en las obras de la tradición metafísica. Por lo que respecta a los primeros, me limito a recordar los análisis de las "relaciones entre afirmaciones y negaciones" en el pensamiento infantil producidos por los colaboradores de Piaget (Piaget y otros 1973 y 1974). Por lo que respecta a las segundas, la ciudadela a conquistar sigue siendo el *Sofista* de Platón.

Creo que el epicentro teórico de este diálogo, o sea la discusión cerradísima acerca de cómo se puede negar lo que es y afirmar lo que no es, describe minuciosamente una *etapa ontogenética*. La revolución provocada en los primeros años de vida por la inserción del lenguaje verbal sobre las precedentes formas de pensamiento es reconstruida, allí, en sus mínimos aspectos. La posibilidad de negar, de afirmar lo falso, de tener prontas relaciones con el no ser, no está dada por descontada, sino, más bien, suscita una genuina maravilla y coloca cuestiones espinosas. "El hecho de que se pueda decir una cosa, y que esta cosa no sea verdadera, es un problema de extraordinaria dificultad" (*Sof.*, 236 e I-3). El *Sofista* es quizá la única obra filosófica que toma en serio el traumático advenimiento del "no" en la vida humana. En un cierto sentido, el texto platónico no hace más que interrogarse acerca de lo que sucede cuando el niño, en un cierto estadio de su desarrollo, se vuelve capaz de decir rabiosamente a su madre: "Vos *no* sos mi mamá". El primer y más decisivo descubrimiento de todo hablante debutante es la facultad de decir las cosas como *no* son: precisamente esta facultad, en efecto, determina una cesura respecto a las pulsiones pre-lingüísticas y permite contravenir en cierta medida al co-sentir neuronal.

El fiel retrato de una etapa ontogenética, además de la reivindicación de su duradera actualidad, no es sin embargo el único

motivo que aconseja tener bajo los ojos al *Sofista* cuando se discute –por naturalistas, *of course*– acerca de la mente social. Y hay más. Es bastante conocido que para Platón negar un predicado significa afirmar que el objeto del discurso es “diferente” (*heteron*) respecto a las propiedades atribuidas por aquel predicado. La heterogeneidad no tiene nada que ver con la contrariedad: “Si dicen que la negación significa lo contrario del término negado, no estaremos de acuerdo y limitaremos tal afirmación a esto: que el ‘no’, esto es el signo de la negación, declarado previamente a uno o más términos, indica solamente algo diferente de los términos que lo siguen, o mejor, algo diferente de las cosas a las que se refieren los términos pronunciados luego de él” (*ibíd.*, 257 b 9- c 3). Si digo “no bello”, no digo “feo”, sino que dejo abierta la puerta a un conjunto potencial de predicados *diversos*: “rojo”, “aburrido”, “amable”, etc. Estos últimos predicados no son incompatibles con aquel negado, esto es con “bello”, tanto así que en un diferente contexto enunciativo pueden estar incluso relacionados con él. El *heteron*, verdadera apuesta de la negación lingüística, ayuda a entender la dinámica del no-reconocimiento entre animales humanos. El teniente nazi, que dice “no hombre” a propósito del viejo judío lloroso, no entiende el *contrario* de “hombre” (es decir, no piensa que tiene adelante suyo un gato o una planta), sino algo *diverso* a “hombre”; por ejemplo “totalmente inerte”, “desprovisto de toda dignidad”, “capaz de expresarse sólo con lamentos inarticulados”. Ninguno puede afirmar que el judío (o el árabe, en el caso de Oriana Fallaci) sea el contrario lógico del predicado “humano”, dado que las neuronas espejo testimonian la semejanza del ser vivo en cuestión. El no-reconocimiento se arraiga más bien en el poder lingüístico de evocar una *diversidad* que, siendo de por sí potencial e indeterminada, termina siendo detallada una y otra vez mediante el recurso a alguna propiedad contingente (el comportamiento fáctico del judío o del árabe, por ejemplo). Cuando el niño le dice a la madre “vos *no* sos mi mamá”, dice efectivamente que ella *no es* lo que por

otro lado indudablemente *es*. El niño se familiariza con el *heteron*, con lo "diverso". El nazi y Oriana Fallaci exhiben el perfil atroz de esta misma familiaridad.

Corolarios a la hipótesis 3. El lenguaje no civiliza la agresividad entre semejantes, sino que la radicaliza desmesuradamente, llevándola a ese límite extremo que es el *des*-conocimiento del propio semejante. Es sin duda legítimo afirmar que el pensamiento proposicional vuelve a forjar de arriba abajo el co-sentir neurofisiológico. Con la condición de agregar una precisión esencial: "volver a forjar" significa *antes que nada* que el pensamiento proposicional erosiona la originaria seguridad del co-sentir. Solamente esta erosión, de por sí trágica, abre el paso a una socialidad compleja y dúctil, llena de promesas, reglas, pactos, proyectos colectivos. Sería equivocado creer que un discurso destinado a persuadir a los interlocutores fuera la prolongación "cultural" de la empatía "natural", instituida desde el principio por las neuronas espejo. El discurso persuasivo es más bien la respuesta del todo *natural* al desgarramiento de la empatía neurofisiológica por obra de la negación lingüística. La argumentación retórica, con todas sus finezas expresivas, introyecta la posibilidad del no-reconocimiento y la desbarata una y otra vez. No hace otra cosa que desactivar, con proposiciones adecuadas, la parcial desactivación del co-sentir provocada por el pensamiento proposicional. En los apartados 23 y 25 de las *Investigaciones filosóficas* (1953), Wittgenstein afirma que la "historia natural" de nuestra especie consiste (también) en un conjunto de prácticas lingüísticas: mandar, interrogar, narrar, charlar, elaborar hipótesis, acuñar una ocurrencia, agradecer, maldecir, saludar, etcétera. Y bien, estas prácticas lingüísticas ponen un freno a la negatividad inoculada en la vida animal por el propio lenguaje verbal; regulan el uso del "no" y limitan la amplitud del *heteron*: permiten en resumen el reconocimiento recíproco entre seres vivos que podrían también *des*-conocerse.

La esfera pública típicamente humana tiene su epicentro en una *negación de la negación*: es un "no" colocado ante el latente sintagma "no hombre". El poder de la negación lingüística se explica también respecto a sí misma: el "no" que suprime-conserva puede ser a su vez suprimido (y conservado como una eventualidad catastrófica, pasible de infinito aplazamiento). El "espacio nosotros-céntrico", que la simulación encarnada entreabre al momento del nacimiento, se vuelve una esfera pública no ya mediante un refuerzo evolutivo, sino, por el contrario, a consecuencia de su debilitamiento cargado de peligros. El "espacio nosotros-céntrico" y la esfera pública son los dos modos, afines y sin embargo inconmensurables, en que se manifiesta la innata socialidad de la mente *antes* y *después* de la experiencia de la negación lingüística. Antes de esta experiencia, un compacto e infalible co-sentir neuronal; después, la incertidumbre de la persuasión, las metamorfosis tumultuosas de la cooperación productiva, la aspereza de los conflictos políticos. Para definir la negación de la negación, gracias a la cual el lenguaje verbal inhibe el "mal radical" que precisamente él ha hecho posible, utilizo un concepto teológico-político con una historia no poco difícil: el concepto de *katechon*. Este término, presente en la segunda epístola a los Tesalonicenses del apóstol Pablo, significa precisamente "fuerza que contiene". *Katechon* es el dispositivo que aplaza sin descanso la destrucción extrema: el fin del mundo para el teólogo, la descomposición del orden social para el pensamiento político medieval y moderno. El lenguaje verbal es el *katechon* naturalista que, secundando la formación de una esfera pública, *contiene* la catástrofe del no-reconocimiento. Se trata sin embargo de un *katechon* muy singular, ya que salvaguarda de aquel "mal radical" que él mismo ha puesto en el mundo: el antídoto, aquí, no es algo distinto del veneno.

Neuronas espejo, negación lingüística, reconocimiento recíproco: éstos son los factores, coexistentes y sin embargo también

contradictorios, que configuran la mente social de nuestra especie. Su dialéctica destruye desde el fundamento toda teoría política (por ejemplo, la de Chomsky) que postule una originaria "creatividad del lenguaje", luego reprimida y mortificada por aparatos de poder tanto más malignos, cuanto más *innaturales*. La fragilidad del "espacio nosotros-céntrico", debida a la negatividad que el lenguaje verbal lleva consigo, debe constituir en cambio el presupuesto realista de cualquier movimiento político que apunte a una drástica transformación del estado de cosas presente. Un gran y terrible filósofo de la política, Carl Schmitt, ha escrito con evidente sarcasmo: "El radicalismo hostil al estado crece en igual medida que la confianza en la bondad radical de la naturaleza humana" (Schmitt 1932, p. 71). Ha llegado el tiempo de refutar esta afirmación. Un análisis adecuado de la mente social permite fundar "el radicalismo hostil al estado" (y al modo de producción capitalista) sobre la peligrosidad de la naturaleza humana, más que sobre su imaginaria armonía. La acción política anticapitalista y antiestatal no tiene ningún presupuesto positivo a reivindicar. Su tarea eminente es experimentar nuevos y más eficaces modos de negar la negación, de colocar el "no" adelante del "no hombre". Ahí donde consigue su fin, esta acción encarna una "fuerza que contiene", o sea un *katechon*.

Bibliografía

CULIOLI A. (1985), *Pour une linguistique de l'énonciation*, Ophrys, Paris 1990-2000, 3 vols. En particular: La négation, vol. I, 91-114; Existe-t-il une unité de la négation?, vol. 3, pp. 67-78.

HEGEL, G. W. F. (1807), *Die Phänomenologie des Geistes*, trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, FIrenze 1973, 2 vols. Hay trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1973.

GALLESE, V. (2003), "Neuroscienza delle relazioni sociali", in FERRETI F. (a cargo de), *La mente degli altri, Prospettive teoriche sull'autismo*, Editori Riuniti, Roma, pp. 13-43.

NAPOLITANO F. (2002), *Lo specchio delle parole*, Bollati Boringhieri, Torino.

PIAGET J. Et al. (1973-1974), *Recherches sur la contradiction: 1. Les diferentes formes de la contradiction; 2. Les relations entre affirmations et négations*, «Etudes d'épistemologie génetique», vols. XXXI y XXXII, Presses Universitaires de France, Paris. Hay trad. esp.: *Investigaciones sobre la constradicción*, Siglo XXI, Madrid, 1978.

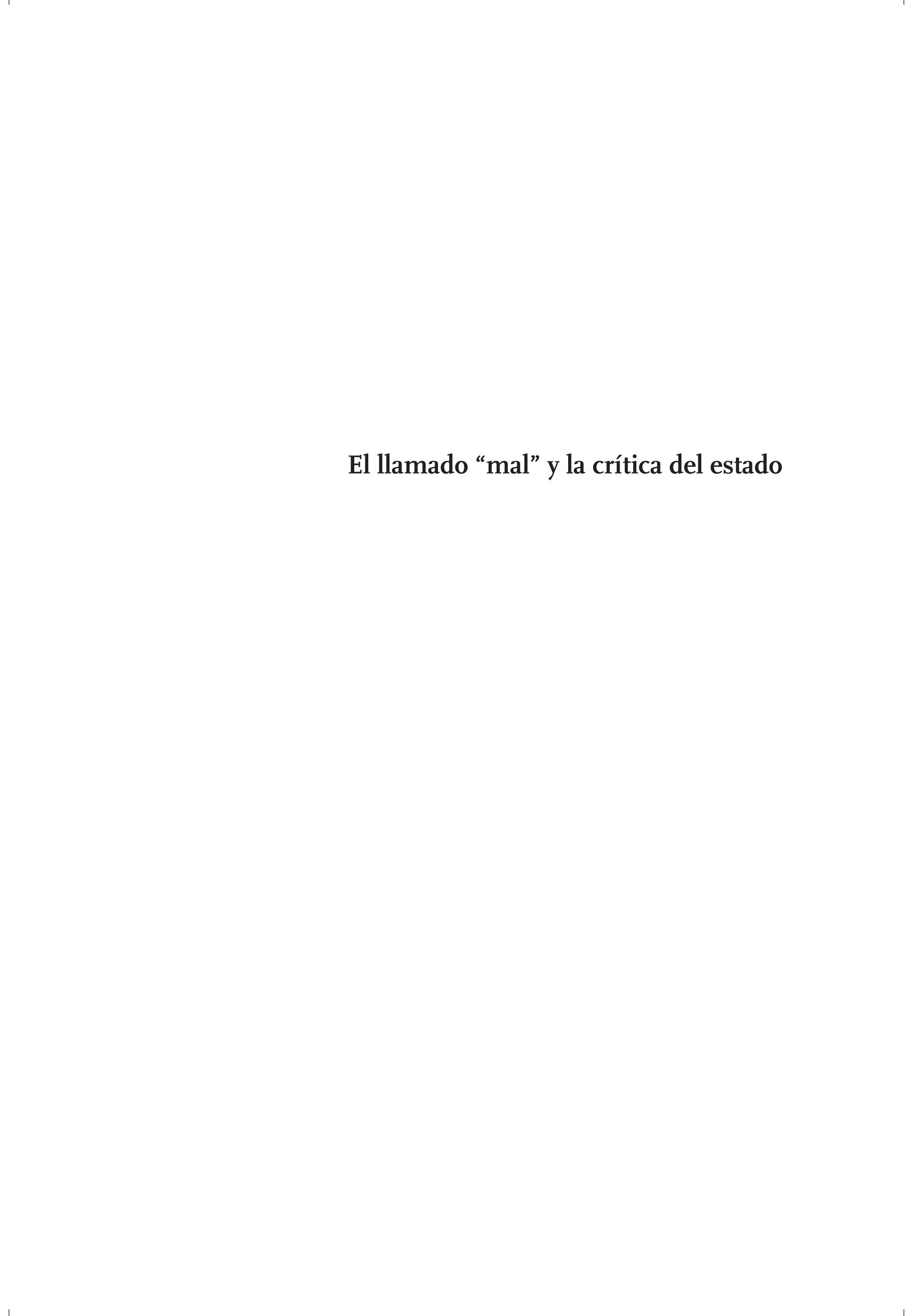
PLATÓN, *Il sofista*, trad. italiana con texto griego, Bompiani, Milano 1992. Hay trad. esp.: *El sofista*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1970.

SIMONDON G. (1989), L*'individuation psychique et collective*, trad. it. *L'individuazione psichica e collectiva*, DeriveApprodi, Roma 2001.

VYGOTSKJI L. S. (1934), *Mislenie i rec'*, trad. it. *Pensiero e linguagio*, Laterza, Bari 1990. Hay trad. esp.: *Pensamiento y lenguaje*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1981.

WINNICOTT D. W. (1971), *Playing and Reality*, trad. fr. *Jeu et réalité*, Gallimard, Paris 1975. Hay trad. esp.: *Realidad y juego*, Gedisa, Barcelona, 1982.

WITTGENSTEIN L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, trad. it. *Richerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1974. Hay trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988.



El llamado “mal” y la crítica del estado

1. El animal abierto al mundo

No hay indagación imparcial acerca de la naturaleza humana que no lleve consigo, como un pasajero clandestino, al menos el esbozo de una teoría de las instituciones políticas. El análisis de instintos y pulsiones específicas de la especie, el análisis de una mente marcada a lo largo y a lo ancho por la facultad del lenguaje, el reconocimiento de la espinosa relación entre el animal humano singular y sus semejantes: todo esto tiene como sombra siempre un juicio acerca de la legitimidad del Ministerio del Interior. Y viceversa: no hay teoría de las instituciones políticas digna de este nombre que no adopte, como su oculto presupuesto, una u otra representación de los rasgos que distinguen al *Homo sapiens* de las otras especies animales. Por poner un ejemplo lineal, poco se comprende del *Leviatán* de Hobbes si se omite su *De homine*.

Evitando equívocos: sería irrealista, más bien ridículo, creer que un modelo de sociedad justa es deducible de ciertas constantes bio-antropológicas. Todo programa político echa raíces en un contexto histórico-social sin precedentes (las guerras civiles religiosas en el caso de Hobbes, un proceso productivo basado directamente

en la potencia del pensamiento verbal en nuestro caso), midiéndose con una constelación inédita de pasiones e intereses. Sin embargo, la acción colectiva es realmente contingente *precisamente porque*, mientras oprime a su presa sobre la más lábil actualidad, se hace cargo de modo impredecible y cambiable de lo que no es contingente, es decir, precisamente de las constantes bio-antropológicas. La referencia a la naturaleza humana no atempera, sino acentúa en máximo grado el carácter particular e irrepetible de una decisión política, la obligación de actuar a su debido tiempo, la percepción de que ayer habría sido demasiado pronto y mañana será demasiado tarde.

El nexo entre reflexión antropológica y teoría de las instituciones ha sido formulado con gran franqueza por Carl Schmitt en el capítulo séptimo de *El concepto de lo "político"* (1932, pp. 143-155). Leemos:

> Se podrían analizar todas las teorías del estado y las ideas políticas sobre la base de su antropología, subdividiéndolas según ellas presupongan, conciente o inconcientemente, un hombre "malvado por naturaleza" o "bueno por naturaleza". La distinción es totalmente superficial y no debe ser tomada en un sentido específicamente moral o ético. Es decisiva la concepción problemática o no problemática del hombre como presupuesto de cualquier consideración política posterior, esto es, la respuesta a la pregunta acerca de si el hombre sería un ser peligroso o no peligroso, amante del riesgo o inocentemente tímido. [...]
> H. Plessner, quien ha sido el primer filósofo moderno en atreverse a una antropología política de gran estilo (en su libro *Macht und menschliche Natur*, Berlín 1931), dice con razón que no existe ninguna filosofía y ninguna antropología que no sea relevante políticamente [...]; él ha observado sobre todo que filosofía y antropología, en tanto saber

> específicamente orientado al *todo*, no pueden neutralizarse, como otras disciplinas relativas a "sectores" determinados del conocimiento, al enfrentarlas a decisiones vitales "irracionales". Para Plessner, el hombre es "un ser fundado primariamente sobre el distanciamiento" que permanece indeterminado, impenetrable y "cuestión abierta" en cuanto a su esencia. Traducido en el lenguaje de aquella ingenua antropología política que trabaja con la distinción entre "malo" y "bueno", este "quedar abierto" dinámico de Plessner, con su adherencia a la realidad y a los hechos, dispuesta a cualquier riesgo, y con su relación positiva con el peligro y con todo lo que es peligroso, debería acercarse más al "malo" que al "bueno". [...]
>
> He mostrado ya en muchas ocasiones que sobre todo la contraposición entre las teorías llamadas autoritarias y las anarquistas puede ser remitida a esta fórmula. [...] En el anarquismo declarado es inmediatamente clara la estrecha conexión existente entre la fe en la "bondad natural" y la negación radical del estado: la una resulta de la otra y ambas se sostienen recíprocamente. [...] El radicalismo hostil al estado crece en igual medida que la confianza en la bondad radical de la naturaleza humana [...].
>
> Por esto sigue siendo válida la constatación sorprendente y para muchos seguramente inquietante de que todas las teorías políticas en sentido propio presuponen al hombre como "malo", es decir, que lo consideran como un ser extremadamente problemático, más bien "peligroso" y dinámico.

Si el hombre fuese un animal bondadoso, volcado al interés y al reconocimiento recíproco, no habría ninguna necesidad de instituciones disciplinarias y coercitivas. La crítica del estado, desarrollada con diversa intensidad por liberales, anarquistas y comunistas, se alimenta, según Schmitt, de la idea prejuiciosa de una "bondad natural"

de nuestra especie. Un ejemplo autorizado de esta tendencia está constituido, hoy, por las posiciones políticas libertarias de Noam Chomsky: él propugna con admirable tenacidad la disolución de los aparatos de poder centralistas, imputándolos de mortificar la congénita creatividad del lenguaje verbal, o sea el requisito específico de la especie que podría garantizar a la comunidad humana un autogobierno privado de jerarquías consolidadas. Sin embargo si, como todo lleva a creer, el *Homo sapiens* es un animal peligroso, inestable y (auto)destructivo, parece inevitable, para ponerle freno, la formación de un "cuerpo político unitario" que ejercite, en palabras de Schmitt, un incondicionado "monopolio de la decisión política". Que este diagnóstico no sea imputable solamente a las inclinaciones autoritarias del autor, lo demuestra el hecho de que el mismo coincide en lo esencial con el del iluminista Freud:

> El orden [institucional] es una suerte de compulsión a repetir, que decide, mediante una norma establecida de una vez por todas, cuándo, dónde y cómo una cosa debe ser hecha, de modo de evitar indecisiones y dudas en todos los casos similares entre sí (Freud 1929, p. 229).

> La parte de verdad detrás de todo esto [detrás de la imposibilidad de amar al prójimo según el precepto cristiano], negada con tanto celo, es que el hombre no es una criatura bondadosa, necesitada de amor, capaz, a lo sumo, de defenderse si es atacada: sino que es preciso atribuir a su bagaje pulsional también una buena dosis de agresividad. Es por esto que él ve en el prójimo no solamente una eventual ayuda y objeto sexual, sino también una invitación a desahogar sobre este último su agresividad, a explotar su fuerza laboral sin recompensarlo, a abusar de él sexualmente sin su consenso, a reemplazarlo en la posesión de sus bienes, a humillarlo, a hacerlo sufrir, a torturarlo y a asesinarlo. *Homo*

> *homini lupus*: ¿quién tiene el coraje de contestar esta afirmación [...]? Esta cruel agresividad está por costumbre a la espera de una provocación, o bien se pone al servicio de algún otro fin, que se habría podido alcanzar también con medios más benignos. En circunstancias que le son propicias, cuando las fuerzas psíquicas que ordinariamente la inhiben dejan de actuar, se manifiesta también espontáneamente y revela en el hombre una bestia salvaje, a la cual es extraño el respeto por la propia especie (*ibíd.*, p. 246).

> Los comunistas creen haber encontrado la vía para liberarnos del mal. El hombre es sin duda bueno, bien dispuesto hacia su próximo, pero la institución de la propiedad privada ha corroído su naturaleza. [...] Si se aboliera la propiedad privada, si todos los bienes fueran puestos en común y todos pudieran participar en su goce, desparecerían la malevolencia y la hostilidad entre los hombres. [...] No es asunto mío la crítica económica del sistema comunista. Pero estoy en condiciones de reconocer que su premisa psicológica es una ilusión sin fundamento. Con la abolición de la propiedad privada se le quita al deseo humano de agresión uno de sus instrumentos, por cierto un instrumento fuerte pero, del mismo modo, no el más fuerte. En cuanto a las diferencias de poder y prestigio, que la agresividad explota a su antojo, nada ha cambiado, nada cambia en la esencia de la agresión (*ibíd.*, pp. 247-8).

No es inteligente fruncir la nariz filosóficamente sofisticada frente a la grosera alternativa "hombre bueno por naturaleza", "hombre malo por naturaleza". En primer lugar, porque el mismo Schmitt es bien consciente de tal grosería: utiliza a propósito esta simplificación escolar para evocar un trasfondo bio-antropológico que, sin tener nada que ver con ingenuas calificaciones morales, promueve

no pocos rompecabezas teóricos. Pero no es inteligente fruncir la nariz además y sobre todo por otro motivo. Precisamente la aparente grosería, en efecto, ayuda a enunciar sin rodeos la hipótesis histórico-naturalista que, arruinando el esquema conceptual delineado por Schmitt, resulta verdaderamente interesante. Es la siguiente: la riesgosa inestabilidad del animal humano –el llamado *mal*, en resumen– no implica en absoluto la formación y el mantenimiento de aquel "supremo imperio" que es la soberanía estatal. Al contrario. El "radicalismo hostil al estado" y al modo de producción capitalista, lejos de presuponer la innata mansedumbre de nuestra especie, puede encontrar su auténtico pedestal en el pleno reconocimiento del carácter "problemático", esto es, indefinido y potencial (incluso también peligroso), del animal humano. La crítica del "monopolio de la decisión política", y en general de instituciones cuyas reglas funcionan como una compulsión a repetir, debe apoyarse precisamente en la constatación de que el hombre es "malo por naturaleza".

1.1 Exceso pulsional y relación con lo posible

¿En qué consiste el "mal" con el cual, según Schmitt, no deja de enfrentarse toda teoría de las instituciones que demuestre un mínimo de realismo a propósito de la naturaleza humana? El mismo remite, incluso rápidamente, a las tesis del más democrático de los socios fundadores de la antropología filosófica, Helmuth Plessner. Aquí, sin embargo, me limito a traer algunas ideas fundamentales de la antropología filosófica considerada en su conjunto, dejando de lado toda distinción (por otro lado relevante) entre sus autores.

El hombre es "problemático", según Plessner y luego según Gehlen, porque está desprovisto de un ambiente definido, que corresponde punto por punto a su configuración psicosomática y a su bagaje pulsional. Si el animal encajado en un ambiente reacciona con seguridad innata a los estímulos externos,

traduciéndolos a un repertorio de comportamientos funcionales a la autoconservación, el hombre, desambientado como es, debe vérselas con un flujo de incitaciones despojadas de una finalidad biológica precisa. Nuestra especie está marcada por la "apertura al mundo" –entendiendo por "mundo" un contexto vital siempre parcialmente indeterminado e imprevisible–. La sobreabundancia de estímulos no conectados a una u otra tarea operativa produce una constante incertidumbre y una desorientación nunca reversible del todo: en los términos de Plessner, el animal "abierto al mundo" mantiene siempre un distanciamiento, o bien una "separación", frente a los estados de cosas y los acontecimientos con los que se encuentra. La apertura al mundo, con el grado ya elevado de potencialidad indiferenciada que implica, está relacionada, bajo el perfil filogenético, con una escasa especialización instintiva, y también con la neotenia, o sea con la permanencia de características infantiles incluso en sujetos adultos.

Estos rasgos un poco estereotipados son suficientes, sin embargo, para precisar la "peligrosidad" del *Homo sapiens* a la que apela, según Schmitt, la moderna teoría de la soberanía estatal (y que, según Freud, puede ser mitigada sólo por un orden normativo equiparable por completo a la compulsión a repetir). La sobreabundancia de estímulos sin finalidad biológica y la consecuente variabilidad de los comportamientos van de la mano con una congénita fragilidad de los mecanismos inhibitorios: el animal "abierto al mundo" da pruebas de una agresividad hacia los semejantes virtualmente ilimitada, cuyas causas desencadenantes no son nunca reducibles a un catálogo definido (densidad habitacional de un territorio, selección sexual, etcétera); ellas son más bien variables hasta la imponderabilidad (cfr. Lorenz 1963, pp. 297-336). Las luchas de puro prestigio, e incluso la noción de "honor", tienen una relación muy estrecha con la estructura pulsional de un ser vivo desambientado y, por ello, esencialmente potencial. La falta de un *hábitat* unívoco hace que la cultura sea "la primera naturaleza del

hombre" (Gehlen 1940, p. 109). Sin embargo, precisamente la cultura, en cuanto dispositivo biológico innato, muestra una sustancial ambivalencia: atenúa el peligro, pero por otro lado multiplica y diversifica las ocasiones de riesgo; "defiende al hombre de su propia naturaleza", evitándole tener experiencia de "su terrorífica plasticidad e indeterminación" (Gehlen 1956, p. 97), pero siendo ella misma la principal manifestación de tal plasticidad e indeterminación, favorece al mismo tiempo el pleno despliegue de aquella naturaleza de la cual debía defenderlo.

El llamado "mal" puede ser descripto también llamando la atención sobre algunas prerrogativas sobresalientes del lenguaje verbal. Problemático, o sea inestable y peligroso, es el animal cuya vida se caracteriza por la *negación*, por la *modalidad de lo posible*, por el *regreso al infinito*. Se puede precisamente observar que estas tres estructuras lingüísticas constituyen la base lógica de toda la tradición metafísica. Y que cada una de ellas remite a las otras dos: la negación pone de relieve lo que, aun siendo actualmente falso o inexistente, termina no obstante siendo considerado posible; además, ya que opera sobre una preliminar aserción afirmativa, el "no" es la manifestación originaria de aquel discurso-sobre-el-discurso que desencadena el regreso al infinito de los metalenguajes. Lo que más cuenta, sin embargo, es que estas tres estructuras resumen la situación emotiva de un animal desambientado. La negación tiene que ver con cierto grado de "distanciamiento" del propio contexto vital, tal vez hasta con la provisoria demora de un estímulo sensorial. La modalidad de lo posible coincide con el exceso pulsional sin finalidad biológica, y con el carácter no especializado del animal humano. El regreso al infinito expresa la "apertura al mundo" como crónica incompletud, o incluso, aunque es lo mismo, como vana búsqueda de aquella proporcionalidad entre pulsiones y comportamientos que es sin embargo prerrogativa de un ambiente circunscripto. La base lógica de la metafísica ofrece, al mismo tiempo, la trama de una teoría de las

pasiones. Dolor, simpatía, deseo, miedo, agresividad: estos afectos, que compartimos con muchas otras especies animales, son vueltos a forjar de arriba abajo por la negación, por la modalidad de lo posible, por el regreso al infinito. Hay luego afectos que, lejos de ser vueltos a forjar, son nada menos que provocados por estas estructuras lingüísticas: el aburrimiento, por ejemplo, no es otra cosa que el correspondiente emotivo del regreso al infinito, del movimiento petrificado que parece desplazar un límite para luego reconfirmarlo una y otra vez; así como la *angustia* (o sea un temor indefinido, no vinculado a uno u otro estado de cosas) es la cara sentimental de la modalidad de lo posible. En cuanto a la negación, precisamente a ella se debe la eventual *caída del reconocimiento recíproco* entre semejantes (cfr. el ensayo "Neuronas espejo, negación lingüística, reconocimiento recíproco", publicado en este mismo libro). La evidencia perceptiva "esto es un hombre" pierde su carácter incontrovertible en cuanto está expuesta a la acción del "no": la antropofagia y Auschwitz están allí para demostrarlo. Colocada en el límite de la interacción social, la eventualidad del no-reconocimiento repercute también en su centro y de allí permea toda su trama. El lenguaje, lejos de atenuar la agresividad hacia los semejantes (como aseguran Habermas y un cierto número de filósofos de corazón contento), la radicaliza desmesuradamente.

1.2 Ambivalencia

La peligrosidad de nuestra especie es coextensiva a su capacidad de realizar acciones innovadoras, capaces de modificar hábitos y normas consolidadas. Y sea que se hable de exceso pulsional o de negación lingüística, de un "distanciamiento" del propio contexto vital o de la modalidad de lo posible, es totalmente evidente que se está indicando en un solo movimiento tanto las premisas de la vejación y de la tortura como los requisitos que permiten la invención de los consejos de fábrica o de otros organismos democráticos basados en

aquella pasión típicamente política que es la *amistad sin familiaridad*. Tanto la “virtud” como el “mal” presuponen un déficit de orientación instintiva y se nutren de la incertidumbre experimentada ante “lo que puede ser diferente de como es” (así Aristóteles define la contingencia que distingue la praxis del “animal que posee lenguaje”: *EN*, VI, 1140 b 27). Las condiciones bio-lingüísticas del llamado “mal” son las mismas condiciones bio-lingüísticas que dan vida a la “virtud”. Basta pensar de nuevo en la negación: ella es capaz de desgarrar, o de poner entre paréntesis, la empatía entre semejantes garantizada por el dispositivo cerebral de las neuronas *espejo* (Gallese 2003), y permite así enunciar algo como “esto *no* es un hombre” en presencia de un judío o de un árabe. Es necesario agregar, sin embargo, que la eventualidad del recíproco *des*-conocimiento es vigilada (de modo virtuoso, precisamente) por la misma facultad de negar cualquier contenido semántico que, también, la ha hecho posible. La esfera pública –entrelazada por discursos persuasivos, conflictos políticos, pactos, proyectos colectivos– no es más que una segunda negación con la cual se aplasta una y otra vez la primera, o sea el sintagma “no-hombre”. La esfera pública consiste, en resumen, en una *negación de la negación*: “no no-hombre”. La evidente identidad entre los recursos específicos de la especie de los que se sirve la innovación virtuosa y aquellos que utiliza la hostilidad homicida no autoriza ni siquiera por un momento, sin embargo, a edulcorar el “mal”, considerándolo un inconveniente liminar, o peor, el indispensable propulsor del “bien”. Al contrario: verdaderamente *radical*, es decir, irreprimible y desgarrador, es precisa y solamente el mal que comparte la misma raíz con la buena vida.

La plena coextensividad entre peligro y reparo permite poner sobre bases más sólidas el problema de las instituciones políticas. Al menos por dos motivos. Antes que nada, porque insinúa la duda respecto de si el aparente reparo (la soberanía estatal, por ejemplo) constituye, en ciertos casos, la más intensa manifestación del peligro (agresividad hacia los semejantes). Luego, porque sugiere

un criterio metodológico de cierta relevancia: las instituciones protegen realmente si, y sólo si, se sirven de las mismas condiciones de fondo que, por otra parte, no dejan de fomentar la amenaza; si, y sólo si, sacan recursos capaces de alejar el mal de la "apertura al mundo" y de la facultad de negar, de la neotenia y de la modalidad de lo posible; si, y sólo si, exhiben en todo momento su pertenencia al ámbito de "lo que puede ser diferente de como es".

Queriendo derrotar el esquema dialéctico según el cual las pulsiones (auto)destructivas del animal lingüístico estarían destinadas a potenciar y perfeccionar una y otra vez la síntesis estatal, el pensamiento crítico contemporáneo –de Chomsky al postestructuralismo francés– ha considerado conveniente borrar de su horizonte, junto con la dialéctica, incluso el recuerdo de aquellas pulsiones (auto)destructivas. De ese modo, el pensamiento crítico contemporáneo se arriesga a corroborar el diagnóstico de Schmitt: "el radicalismo hostil al estado crece en igual medida que la fe en la bondad radical de la naturaleza humana". Se trata, evidentemente, de un callejón sin salida. Antes que suprimir lo negativo para escapar de la máquina dialéctica, es preciso desarrollar un entendimiento no dialéctico de lo negativo. Se vuelven útiles, en tal sentido, tres palabras clave: ambivalencia, oscilación, siniestro. *Ambivalencia*: la amistad sin familiaridad, auténtico punto de apoyo de una comunidad política, puede siempre invertirse en la familiaridad cargada de enemistad que instiga las masacres entre facciones, bandas, tribus. No existe un tercer término resolutivo, o sea una síntesis dialéctica o un punto superior de equilibrio: cada polaridad remite a la otra; más bien, ya la contiene en sí, ya la deja entrever en su misma filigrana. *Oscilación*: el recíproco reconocimiento entre semejantes está marcado por un incesante movimiento pendular que va del parcial éxito al fracaso incipiente. *Siniestro*: nunca es siniestro lo inusitado, sino solamente aquello con lo que tenemos la mayor intimidad (exceso pulsional, estructuras fundamentales del lenguaje verbal) y que, en diferentes circunstancias, ha cumplido o podrá cumplir también una función protectora.

1.3 Las murmuraciones en el desierto

La relación entre aspectos temibles de la naturaleza humana e instituciones políticas es, sin duda, una cuestión metahistórica. Para afrontarla, de poco sirve evocar el caleidoscopio de las diferencias culturales. Sin embargo, como siempre sucede, una cuestión metahistórica gana visibilidad y pregnancia solamente en una coyuntura histórico-social concreta. Lo invariante, esto es la congénita (auto)destructividad del animal que piensa con las palabras, es puesto en tema como "argumento" de una "función" constituida completamente por crisis y conflictos contingentes. Dicho con otras palabras: el problema de la agresividad hacia los semejantes salta en primer plano *en tanto* el estado central moderno conoce una vistosa decadencia, cubierta sin embargo por convulsos impulsos restaurativos y por inquietantes metamorfosis. Es durante esta decadencia, y a causa de ella, que vuelve a hacerse valer en toda su importancia bio-antropológica el problema de las instituciones, de su rol regulativo y estabilizador.

Es el propio Schmitt el que constata, con evidente amargura, la depresión de la soberanía estatal: "La época de la estatalidad está llegando ya a su fin. [...] El estado como modelo de la unidad política, el estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, esto es, del monopolio de la decisión política, está por ser destronado" (Schmitt 1932 [Prólogo a la edición de 1963], p. 90). El desmoronamiento del "monopolio de la decisión política" deriva tanto de la naturaleza del actual proceso productivo (basado en el saber abstracto y la comunicación lingüística) como de las luchas sociales de los años 60-70 y de la posterior proliferación de formas de vida refractarias a un "pacto preliminar de obediencia". No importa, aquí, detenerse en estas causas o ventilar otras eventuales. Lo que cuenta son más bien los interrogantes que sobresalen en la nueva situación. ¿Qué instituciones políticas por fuera del aparato estatal? ¿Cómo poner freno a la inestabilidad y la peligrosidad del animal

humano, ahí donde no se puede contar con una "compulsión a repetir" en la aplicación de las reglas una y otra vez vigentes? ¿De qué modo el exceso pulsional y la apertura al mundo pueden hacer de antídoto *político* de los venenos que ellos mismos destilan?

Estos interrogantes remiten al episodio más escabroso del éxodo judío: las "murmuraciones" en el desierto, o sea una secuencia de conflictos intestinos de rara aspereza. En lugar de someterse al faraón o de insurreccionarse contra su dominio, los judíos han aprovechado el principio del *tertium datur*, captando una posibilidad ulterior y menospreciada: abandonar la "casa de la esclavitud y del trabajo inicuo". Se adentran así en una tierra de nadie y, allí, experimentan formas inéditas de autogobierno. Pero el vínculo de solidaridad se debilita: crece la añoranza por la antigua opresión, el respeto por los compañeros de fuga se invierte repentinamente en odio, se propagan la violencia y la idolatría. Divisiones, vejaciones, calumnias, agresividad polimorfa: así se termina viendo, en las faldas del Sinaí, "'un ser fundado primariamente sobre el distanciamiento' que permanece indeterminado, impenetrable y 'cuestión abierta' en cuanto a su esencia" (Schmitt 1932, p. 144). La narración del éxodo constituye, quizás, el más autorizado modelo teológico-político de ir más allá del estado. Porque señala la posibilidad de minar el faraónico monopolio de la decisión mediante una sustracción emprendedora; pero también porque, otorgando gran relevancia a las "murmuraciones", excluye que esta sustracción tenga como fundamento propio la natural mansedumbre del animal humano. El éxodo desmiente a Schmitt: una República ya no estatal posee una relación muy cercana, y desprovista de velos, con la innata destructividad de nuestra especie.

2. Estado de naturaleza y estado civil

¿Por qué es necesario obedecer? Ésta es la única cuestión que cuenta en una teoría de las instituciones. Quien respondiese: "porque

lo impone la ley" se condenaría a un regreso al infinito. Efectivamente, es demasiado fácil repreguntar: "Bien, pero ¿por qué es necesario obedecer a la ley que impone la obediencia? ¿Quizá por sumisión a otra ley, anterior o más fundamental?". Pero es obvio que también a propósito de esta última sería válida la pregunta inicial. Así, subiendo de escalón en escalón, no se llega jamás a un resultado exhaustivo. Hobbes interrumpe el regreso al infinito. Para él, la obediencia a las leyes es justificada por un *hecho* de por sí inconmensurable con respecto a cualquier ordenamiento normativo: el pasaje del "estado de naturaleza" al "estado civil".

Esta pareja de conceptos amerita una atención renovada. Precisamente ella saca a la luz, y desenreda de un modo muy peculiar, el nexo entre peligrosidad del *Homo sapiens* e instituciones políticas. El estado de naturaleza es el ámbito en que predominan la sobreabundancia de estímulos no traducibles a un comportamiento unívoco, la neotenia, la apertura al mundo, la carencia de inhibiciones congénitas. La salida del estado de naturaleza, si por una parte permite la estabilización del animal desambientado, por otra implica la obligación extrajurídica de aplicar, con la inexorabilidad de una compulsión a repetir, las normas vigentes en el estado civil. La necesidad de aquietar el miedo de la muerte violenta funda el "monopolio de la decisión política". Este punto es conocido como un proverbio. Y bien, queda por preguntarse: ¿cuál es, al final, la relación efectiva entre estado de naturaleza y estado civil? ¿Existe entre uno y otro una verdadera cesura, o estamos ante gemelos siameses empeñados en sostenerse en forma recíproca? ¿Se trata de conceptos polares o, en cambio, de términos sinónimos que comparten un único y mismo referente? Ya he dicho y repetido que las teorías políticas libertarias no se distinguen de las teorías políticas autoritarias porque menosprecien la riesgosa "problematicidad" del animal humano. Al contrario: se distinguen porque dan un peso tan grande a esta "problematicidad" que juzgan poco plausible (y por otra parte infinitamente

riesgoso) cualquier intento de confinarla a un ámbito bien perimetrado. Para decirlo en la jerga hobbesiana: la crítica de la soberanía se basa, hoy, en la manifiesta *imposibilidad de salir del estado de naturaleza*. Pero a esto volveremos luego.

2.1 La paradoja de Hobbes

Observemos más de cerca cómo se articula, para Hobbes, la relación entre vida natural prejurídica y esfera pública estatal. La articulación se resuelve en una auténtica paradoja. Según Hobbes, con la institución del "cuerpo político" nos obligamos a obedecer aun *antes* de saber qué cosa se nos ordenará: "La obligación de obediencia, por fuerza de la cual las leyes civiles son válidas, precede toda ley civil" (Hobbes 1642, p. 217). Por esto no se encontrará una ley particular que intime explícitamente a no rebelarse. Si la aceptación incondicionada del mando no estuviese ya *presupuesta*, las disposiciones legislativas concretas (incluida obviamente la que reza "no te rebelarás") no tendrían ninguna validez. Hobbes sostiene que el vínculo de obediencia originario deriva de la "ley natural", esto es, del común interés en la autoconservación y la seguridad. Pero, se apura en agregar, aquella ley "natural", o sea la Superley que impone observar todas las órdenes del soberano, se vuelve efectivamente una ley "sólo cuando se ha salido del estado de naturaleza, por lo tanto cuando el estado está ya instituido" (*ibídem*). He aquí la paradoja de Hobbes: la obligación de obediencia es, al mismo tiempo, causa y efecto de la existencia del estado; está sostenida por aquello de lo que constituye el fundamento; precede y sigue al mismo tiempo la formación del "supremo imperio".

Esta paradoja expresa del modo más transparente tanto el lazo simbiótico como la drástica oposición entre vida natural y "cuerpo político unitario". El estado de naturaleza no coincide en absoluto con un conjunto de pulsiones pre-lingüísticas, con la búsqueda del placer y la fuga del dolor. Se trata en cambio de un modo de

ser en el que juegan un rol todas las facultades típicamente humanas: la alternativa placer/dolor, que de por sí determina también el comportamiento de los animales desprovistos de lenguaje, está sin embargo integrada (y vuelta a forjar de arriba a bajo) por el par útil/nocivo y por el par justo/injusto, ambos totalmente inconcebibles por afuera del pensamiento verbal (Aristóteles, *Pol.*, 1253 a 12-15). Hobbes observa en muchas ocasiones cómo los peligros presentes en el estado de naturaleza no derivan de la ausencia de *logos*, sino, muy por el contrario, de ciertas peculiares prestaciones del mismo: los animales no humanos, "aunque estén provistos de cierto uso de la voz en la comunicación recíproca de sus respectivos deseos y afecciones, carecen sin embargo de aquel arte de las palabras gracias al cual ciertos hombres pueden presentar ante los otros lo que es un bien en las apariencias del mal y lo que es un mal en las apariencias del bien [...] perturbando la paz a su antojo" (Hobbes 1651, p. 142). Más que fuente de disidencia e instrumento de agresión ("la lengua del hombre es una trompeta de guerra y de sedición" [Hobbes 1642, p. 126]), el lenguaje verbal es además, y no obstante, la matriz de reglas compartidas. Por esto, solamente por esto, se puede hablar, aunque sea metafóricamente, de una "ley natural" vuelta a contener la universal inclinación a perjudicar a los semejantes. Con respecto a pactos, fidelidad a los juramentos, pena equitativa de las culpas, reciprocidad de los derechos: éstos y otros son los modos en que se perfila el par justo/injusto antes –un "antes" lógico, por supuesto– de que surjan verdaderas instituciones políticas. Sin embargo, como sabemos, para Hobbes la "ley natural" no es una auténtica ley. No lo es, porque nada garantiza su *aplicación*. No se puede hablar de reglas (ni por otra parte de justo e injusto) ahí donde falta una fuerza coercitiva que imponga su cumplimiento en todos los casos particulares. El estado civil rompe los puentes con el estado de naturaleza porque asegura que cualquier norma, independientemente de su contenido específico, sea siempre realizada. La "ley natural", que genera

la obligación de obediencia, o sea la aplicación incondicionada de las reglas, se vuelve una *ley* efectiva sólo retrospectivamente, es decir, gracias a la plena afirmación... de la obligación de obediencia. De ella se podría decir: hija de su hijo.

El estado de naturaleza, aun cuando está revestido completamente por lo lingüístico, se reduce sin embargo a escenario de pulsiones indiferenciadas y polimorfas: las reglas desprovistas de una aplicación cierta no se distinguen, para Hobbes, de la peligrosa inestabilidad de los deseos, ya que dejan el campo libre a la rivalidad, la desconfianza, el orgullo (cfr. Hobbes, 1651, p. 101). De un modo similar y contrario, el estado civil, aunque conserva en sí el exceso pulsional del animal neoténico, aparece en cambio como forjado en cada detalle por el pensamiento verbal: la aplicación sistemática de las reglas pone a callar, para Hobbes, la agresividad hacia los semejantes y disuelve toda perturbadora ambivalencia. El estado de naturaleza muestra la "apertura al mundo", desguarnecida sin embargo de cualquier criterio de orientación. Por su parte, el estado civil ofrece una orientación protectora, pero pone entre paréntesis aquella "apertura", recortando así un *seudoambiente* en donde prevalecen comportamientos unívocos y repetitivos. Tanto el estado de naturaleza como el estado civil tienen en su centro la articulación entre pulsiones y lenguaje. Pero en cada uno de dichos ámbitos esta articulación toma una forma tal que deja emerger a plena vista un solo término por vez, dejando al otro implícito o irrelevante: en el estado de naturaleza, se tiene la relación pulsiones (-lenguaje); en el estado civil, prevalece la relación (pulsiones-) lenguaje. El guión de la conjunción queda oculto en ambos casos. Así, la articulación entre pulsiones y lenguaje sufre, a causa de su propia naturaleza invasiva, una doble y simultánea discriminación: no parece ser algo propiamente *natural*, pero tampoco algo propiamente *político*.

En un ensayo de 1939, titulado *Signe zéro*, Roman Jakobson observa que en todo par de términos contrapuestos rige una

asimetría formal a la cual corresponde, por otra parte, una asimetría semántica. Considérense, por ejemplo, los pares león/leonesa, 5/-5, largo/corto. Los signos "león", "5" y "largo", dice Jakobson, son signos *no marcados*, ya que expresan una categoría en toda su amplitud: toda la especie animal, no sólo el macho; el número 5 como tal, sea positivo o negativo; la extensión en vertical, no importa cuán grande o pequeña sea. Viceversa, "leonesa", "-5" y "corto" son signos *marcados*, dado que aíslan una propiedad particular: la identidad sexual, una precisa condición algebraica, un límite de estatura. Si se examina el par estado de naturaleza/estado civil a la luz de la distinción propuesta por Jakobson, salta a los ojos un hecho singular: ambos términos son *marcados*. Y la marca de cada uno es perfectamente especular a la del otro: "estado de naturaleza" = pulsiones (-lenguaje); "estado civil" = (pulsiones-) lenguaje. Los dos sintagmas, además de opuestos, son sin embargo también sinónimos, teniendo ambos por referente la articulación pulsiones-lenguaje. Para esta articulación no existe, sin embargo, un signo *no marcado*, un "signo cero" que dé cuenta de modo neutro, realmente comprensivo, de sus características salientes (comenzando, obviamente, por el guión). Se podría objetar que la moderna teoría de la soberanía dispone al menos de un concepto capaz de funcionar como un signo no marcado: el de "ley natural". Pero es una ilusión óptica. El concepto en cuestión está sometido nada menos que a dos marcas, antitéticas y sin embargo simultáneas: la "ley natural", si es *natural*, no es (aún) una ley; si es una *ley*, no es (ya) natural. La doble marca está en el origen de la paradoja de Hobbes, para quien, como se ha visto, la "ley natural" parece ser, al mismo tiempo, la premisa y la consecuencia del estado civil.

El estado de naturaleza vuelve a hacerse valer en el seno del "cuerpo político" en dos ocasiones fundamentales: a) cuando el pueblo se descompone en *multitud*, o sea en una pluralidad de singularidades que se oponen al vínculo preliminar de obediencia;

b) cuando el soberano suspende las leyes ordinarias y proclama el *estado de excepción*. Veámoslo mejor. Según Hobbes, el concepto de pueblo está estrechamente relacionado con la existencia del estado, aun más, es una reverberación del mismo: “el pueblo es un *uno*, que tiene una voluntad *única*. El pueblo reina en todo estado” y, recíprocamente, “el rey es pueblo”. La multitud, al no transferir sus derechos al soberano, rehúye en cambio la unidad política. Ella es antiestatal, pero, precisamente por esto, también antipopular: “Los ciudadanos, en tanto se rebelan al estado, son la *multitud* contra el *pueblo*”. Una rebelión tal cuaja en un conjunto de instituciones centrífugas, o “sistemas políticos irregulares”, que Hobbes describe con absoluto desprecio: “no más que ligas o tal vez meras asambleas de gente, desprovistas de una unión tendiente a algún proyecto particular o determinada por obligaciones de los unos hacia los otros” (Hobbes 1651, p. 197). La insurgencia de la multitud tiene su correspondiente inverso en el estado de excepción. Promulgándolo, el soberano mismo deja que irrumpa la incertidumbre neoténica en el ámbito del “supremo imperio”. Toda cuestión de derecho pasa a ser, por un momento, una cuestión de hecho; se ofusca la distinción entre el plano *gramatical* (las reglas de una comunidad) y el plano *empírico* (los hechos de la vida sobre los cuales las reglas deberían aplicarse). Se podría también decir: el estado de excepción, subvirtiendo la uniformidad seudoambiental asegurada por las leyes civiles, restablece la “apertura al mundo”, a su imponderable contingencia, pero la restablece, entiéndase, como requisito exclusivo de la soberanía. Multitud y estado de excepción: estas dos categorías evocan, aunque de modo oblicuo e intersticial, aquel signo no marcado sobre la base del cual la articulación pulsiones-lenguaje sería considerada algo propiamente *natural* y, al mismo tiempo, algo propiamente *político*.

2.2 Reglas y regularidad

Quisiera esbozar ahora una sucinta interpretación de la dicotomía estado de naturaleza/estado civil. O mejor, quisiera traducir los problemas de los cuales ella se hacer cargo en un cuadro conceptual diferente, ya no dicotómico. Sabemos que, para Hobbes, el estado de naturaleza carece de verdaderas reglas porque no existe ninguna garantía acerca de su aplicación. El estado civil, en virtud del pacto preliminar de obediencia, constituye en cambio el ámbito en que la aplicación es asegurada de un modo prácticamente automático. Por un lado (seudo)reglas sin aplicación; por otro, una aplicación independiente del dictado de las reglas en uno y en otro momento vigentes. Una polarización semejante trasluce –en el doble sentido de la palabra: deja filtrar y, al mismo tiempo, distorsiona– una cuestión bio-lingüística compleja: qué significa, para el animal humano, "seguir una regla". Las observaciones que Wittgenstein ha dedicado a este tema ofrecen puntas importantes, me parece, para refutar el paradigma teórico de la soberanía estatal. Aun más: tales observaciones permiten enfocar de un modo diferente la relación entre peligrosidad del *Homo sapiens* e instituciones políticas. No es posible, al menos aquí, una reconstrucción minuciosa de la argumentación wittgensteiniana (para ello, cfr. "Chiste y acción innovadora", publicado en este mismo volumen). Una alusión sintética debería bastar, sin embargo, para disolver la paradoja de Hobbes.

Una regla no da instrucciones acerca del modo en que debe ser aplicada en un caso particular. Entre la norma y su concreta realización subsiste un hiato duradero, incluso una verdadera inconmensurabilidad. A partir del mismo contenido normativo, son posibles, en principio, acciones muy disímiles, tal vez hasta opuestas. Wittgenstein muestra cuán inútil sería la pretensión de inventar "una regla que gobierne la aplicación de las reglas" (1953, § 84): es totalmente evidente que esta segunda regla, debiendo ser

a su vez aplicada, requiere una tercera (que indique cómo aplicar la regla que gobierna la aplicación de las reglas); y así al infinito, sin salida. Nada demasiado diferente, como se ve, del regreso al infinito en que se precipita, según Hobbes, quien quiera fundar en una ley la obligación de obedecer las leyes. Para evitar el regreso, Hobbes establece los términos de la obligación de obediencia en la salida del estado de naturaleza y en la formación del "cuerpo político unitario". Absolutamente otra es la solución de Wittgenstein. Luego de haber constatado que la aplicación uniforme de las reglas depende por lo general de "costumbre (usos, instituciones)", examina sin embargo una situación crítica, en la cual las costumbres se resquebrajan y las instituciones no son ya capaces de orientar la praxis: "¿Pero qué decir si uno reacciona al mando y al adiestramiento de un modo, y otro lo hace de otro modo? ¿Quién tiene razón?" (*ibídem*, § 206). Es precisa y solamente en una situación de este género que sale a la luz, según Wittgenstein, la trama efectiva del "seguir una regla".

Cuando la aplicación de una norma resulta incierta o controvertida, es necesario salir por un momento *más allá de ella*, adoptando como sistema de referencia "el modo de comportarse común a los hombres" (*ibíd.*), o sea un conjunto de prácticas tan fundamentales como para caracterizar la vida misma de nuestra especie. Más allá de las *reglas*, dice Wittgenstein, subsiste una preliminar *regularidad*. Con este término es necesario entender la base antropológica de todo derecho positivo. Están en cuestión las actitudes fundamentales (es decir, invariantes) del animal lingüístico: interrogar, responder, negar, elaborar hipótesis, agradecer, odiar, rogar, dar esperanzas o suscitar temores, etcétera. Se podría incluso decir que el concepto de *regularidad* indica el umbral en que el lenguaje se conecta una y otra vez con las pulsiones prelingüísticas y las reorganiza en profundidad. El recurso al "modo de comportarse común a los hombres" desconecta el regreso al infinito implícito en la búsqueda de una "regla que gobierne la aplicación de una

regla”. Pero lo desconecta de un modo bien diferente del sugerido por Hobbes: lejos de anclar la aplicación de las reglas a la salida del estado de naturaleza, Wittgenstein instala la vida natural en el corazón mismo de las instituciones históricamente determinadas.

El *estado de naturaleza* está junto con la *regularidad* de las conductas específicas de la especie. El *estado civil* es definido, en cambio, por el binomio *regla/aplicación*. La regularidad “natural” no deja ni siquiera por un momento, sin embargo, de interferir con ambos términos del binomio “civil”, o sea tanto con la aplicación como con la regla. En primer lugar, se ha visto, porque la aplicación –nunca deducible unívocamente de la regla correspondiente– se remite siempre, en cierta medida, a la regularidad. En segundo lugar, porque la regularidad es el trasfondo antropológico remontándose al cual se vuelve posible modificar las reglas hasta allí vigentes o introducir nuevas. Si se quisiera sintetizar en una sola frase estos dos aspectos concomitantes, se podría decir: decidir cómo es necesario realizar la norma en una ocasión contingente requiere la misma perspicacia –o sea, la misma intimidad con “el modo de comportarse común a los hombres”– que es necesaria para instituir una norma *ex novo*. Ahora, si es correcta aun sólo en parte la doble identificación: estado de naturaleza = regularidad, estado civil = regla/aplicación, hay que creer que toda aplicación de una regla al interior del estado civil implica un regreso al estado de naturaleza. Mejor aun: hay que creer que la cesura entre los dos ámbitos está desprovista de fundamento.

Las teorías de la soberanía separan netamente la regularidad, el ordenamiento prejurídico de las formas de vida, de las reglas positivamente determinadas y, sobre todo, de su aplicación en este o aquel caso particular. A la *regularidad sin reglas* del estado de naturaleza son contrapuestas las *reglas sin regularidad* del estado civil. Escindida de verdaderas reglas, la regularidad es ciertamente riesgosa e inestable: la ambivalencia del animal neoténico es reducida, así, a su mero lado agresivo. Escindidas de la regularidad, las reglas

positivas resultan incuestionables y exigen, para su observación, un pacto preliminar de obediencia cuya fuerza es indiferente al contenido normativo puesto en cuestión en cada momento. La concreta aplicación de las reglas civiles, no pudiendo hacer referencia al "modo de comportarse común a los hombres" (o sea, al ámbito que precede las normas y que hace posible su definición), se asemeja necesariamente a una compulsión a la repetición. Recordemos a Freud (1929, p. 229): "El orden [institucional] es una suerte de compulsión a la repetición que decide, mediante una norma establecida de una vez por todas, cuándo, dónde y cómo debe hacerse una cosa, de modo de evitar indecisiones y dudas en todos los casos similares entre sí". Esta compulsión a la repetición no debe criticarse en nombre de una imaginaria propensión del *Homo sapiens* al acuerdo y a la amistad. Todo lo contrario, su grave defecto (no el único, por supuesto) es no lograr contener la peligrosa (auto)destructividad de nuestra especie. Para no hablar de los casos en que es precisamente ella la que la instiga o la lleva a su punto culminante. Una teoría de las instituciones que quiera dejar atrás el paradigma de la soberanía, sin por esto eludir la cuestión de la agresividad hacia los semejantes, debe poner en relieve al máximo el enlace indisoluble de los tres niveles en que se articula la praxis humana: a) regularidad o "modo de comportarse común a los hombres"; b) regla definida; c) aplicación contingente de esta última. Ninguno de estos niveles (y menos que menos la aplicación) constituye una zona franca, inmune al llamado "mal"; todos son escenario de una oscilación entre buena vida y *Superdome* de Nueva Orleans·

2.3 La imposibilidad de salir del estado de naturaleza

La crisis del estado central moderno, de la que Carl Schmitt se lamentaba ya en los años 60, depende en gran medida del advenimiento de la imposibilidad de recortar *seudoambientes* más o menos circunscriptos al interior de los cuales la praxis del animal

lingüístico sea dispensada de aquella potencialidad indiferenciada que la "apertura al mundo" trae siempre consigo. Imposibilidad *técnica*, ante todo. La "apertura al mundo", y por lo tanto un cierto grado de potencialidad indiferenciada, constituye el requisito eminente de la actividad productiva contemporánea. El proceso laboral basado en el saber y la comunicación lingüística, como también las formas de vida sometidas a la innovación perpetua, presuponen la capacidad de pasar de *reglas* bien definidas a la *regularidad* bio-antropológica, y luego de ésta a aquéllas, en un vaivén sin fin. A falta de una referencia explícita al "modo de comportarse común a los hombres", la aplicación de la regla en una circunstancia particular no podría ni siquiera comenzar. Tanto más si la aplicación contingente coincide con frecuencia, como sucede hoy, con una modificación parcial de la norma específica de la cual se parte. La crisis del estado central moderno deriva, pues, de la imposibilidad de escindir las reglas políticas de la regularidad específica de la especie. Pero ya que la regularidad ha tomado históricamente el nombre de "estado de naturaleza", se podría también decir: esta crisis deriva de la *imposibilidad de salir del estado de naturaleza*.

La predominancia conseguida por la regularidad, o sea por la "apertura al mundo" (neotenia, exceso pulsional, modalidad de lo posible, etcétera), al interior de la esfera pública contemporánea hace que el funcionamiento de las instituciones esté marcado, aquí y ahora, por un *estado de excepción permanente*. Dejar emerger por un momento la regularidad existente por debajo de las reglas (con palabras de Schmitt: "la estructuración normal de las relaciones de vida" sobre las que se apoyan las normas), y luego arraigar directamente en este terreno extrajurídico la decisión política: ésta es la función y el contenido del estado de excepción proclamado por el soberano. Pero en la época en que la regularidad permanece siempre a la vista en cuanto criterio orientador de la praxis, el estado de excepción se vuelve rutina; además, lejos de ser ya una prerrogativa exclusiva del soberano, su proclamación reingresa

en la experiencia cotidiana de cada animal lingüístico singular. Es bien cierto que el estado de excepción permanente se manifiesta por lo general, hoy, como excepcional permanencia de la soberanía estatal y prolongación *sine die* del pacto preliminar de obediencia. Pero es igualmente cierto que la cronicidad de la excepción muestra a contraluz la posibilidad de objetar los dispositivos de la soberanía en su conjunto, emprendiendo un éxodo cuya dignidad está confiada a la capacidad de hacer frente a las *murmuraciones,* o sea la peligrosa inestabilidad de nuestra especie, por afuera de todo "monopolio de la decisión política".

Consideremos aquellos aspectos sobresalientes del estado de excepción de los cuales se puede deducir la forma y funcionamiento de instituciones políticas ya no estatales. El estado de excepción, se ha dicho, pone en relieve por un breve lapso de tiempo la regularidad existente por debajo de las reglas positivamente determinadas. Y bien, las instituciones políticas del éxodo tienen su epicentro en la constante exhibición de la relación entre regularidad y reglas. Una relación bidireccional: la aplicación controvertida de las reglas remite como causa a la regularidad, la regularidad permite la formulación de nuevas reglas. Este ir y venir, que en la teoría de la soberanía es una eventualidad liminar y paroxística, constituye en cambio la estructura ósea de una República en la cual sea quebrado el monopolio de la decisión. La regularidad, que las instituciones del éxodo metabolizan, es ambivalente, más bien perturbadora: la apertura al mundo, la negación, la modalidad de lo posible se presentan, al mismo tiempo, como máximo peligro y auténtico recurso capaz de alejar el mal. La regularidad es el ámbito en que no es posible distinguir con certeza cuestiones de derecho y cuestiones de hecho, proposiciones *gramaticales* (normas positivas) y proposiciones *empíricas* (referidas a las acciones concretas). Escribe Wittgenstein (1969, § 96): "Podríamos imaginar que ciertas proposiciones que tienen forma de proposiciones empíricas sean rígidas y funcionen como una vía [esto es, como una regla] para

las proposiciones empíricas no rígidas, fluidas; y que precisamente esta relación cambie con el tiempo, en cuanto las proposiciones fluidas se solidifican y las proposiciones rígidas se vuelven fluidas". Y bien, la regularidad es definida precisamente por esta doble conversión en base a la cual "las proposiciones fluidas [factuales] se solidifican [esto es, toman rasgos normativos], y las proposiciones rígidas [normas] se vuelven fluidas [factuales]". En la estructuración normal de las relaciones de vida, o modo de comportarse común a los hombres, prevalecen las *proposiciones semisólidas* o *semifluidas*: ellas muestran tanto el tenor contingente de las reglas, como la importancia regulativa de las acciones contingentes.

Las instituciones políticas que introyectan la relación entre regularidad y reglas, reconociendo por consiguiente la imposibilidad de salir del estado de naturaleza, encuentran su principio fundamental, o verosímil *carta magna*, en esta otra afirmación de Wittgenstein: "la misma proposición puede ser tratada, una vez, como proposición a revisar, y otra como una regla de revisión" (*ibíd.*, § 98). Muchas y detalladas son las reglas que es necesario obedecer disciplinadamente durante el éxodo, pero entre ellas no hay ninguna que pueda evitar, en el momento en que su aplicación se vuelve controvertida, ser "revisada" al mismo nivel que cualquier proposición empírica. Revisada y, si es el caso, revocada y sustituida con una norma diferente. El hecho de que toda regla, recortándose sobre el trasfondo de la regularidad, sea conjuntamente instrumento *y* objeto de control es el correspondiente político, más bien *constitucional*, de la ambivalencia que distingue al animal lingüístico. La riesgosa agresividad hacia los semejantes, inserta en esta ambivalencia fundamental, puede ser frenada solamente por una *ambivalencia de segundo grado*, precisamente aquella que deja vislumbrar en la "regla de revisión" una "proposición a revisar". Solamente la duplicación política de la ambivalencia, y no su supresión en el estado civil, es capaz de enfrentar la indudable peligrosidad de "un ser fundado primariamente sobre el

‘distanciamiento’ que permanece indeterminado, impenetrable y ‘cuestión abierta’ en cuanto a su esencia”.

Vilipendiada por Hobbes, que la juzgaba una mera reverberación del estado de naturaleza al interior del estado civil, la *multitud* constituye, hoy, la forma fundamental de existencia política. Ya no paréntesis incidental, sino estable modo de ser. En la época en que decae el estado moderno, y se hace añicos el “monopolio de la decisión política”, sucede que en cada pliegue de la organización social se hace valer una pluralidad de singularidades inclinadas a eludir, y tal vez a obstruir, los circuitos de la democracia representativa; una pluralidad a veces agresiva, a veces solidaria, de cualquier modo jamás reducible a “pueblo”, a aquel pueblo que, a decir de Hobbes, “es un *uno*, que tiene una voluntad *única*”. A veces agresiva, a veces solidaria, inclinada a la cooperación inteligente pero también a la guerra entre bandas, a la vez veneno y antídoto: así es la multitud. Ella encarna adecuadamente las tres palabras clave con que, más arriba, se ha intentado aclarar cuál podría ser un entendimiento no dialéctico de lo negativo: ambivalencia, oscilación, siniestro.

La multitud contemporánea exhibe en sí misma, en sus conductas concretas, la relación entre regularidad y regla, y por consiguiente la parcial indistinción entre cuestiones de derecho y cuestiones de hecho, proposiciones gramaticales y proposiciones empíricas. La multitud es una categoría *histórico-natural*: ella se adapta, en efecto, a la situación *histórica* en la cual todos los rasgos distintivos de la *naturaleza* humana, comenzando por la articulación entre pulsiones y lenguaje, han ganado una inmediata relevancia política. Los “muchos” introducen en la esfera pública la incertidumbre y la potencialidad indiferenciada del animal que, estando desprovisto de un nicho ambiental, está abierto al mundo. Sabemos que la multitud se opone al pueblo, a su “voluntad única”. Sería un error, sin embargo, creer que ella liquide a lo Uno como tal. Es cierto lo exactamente contrario: la existencia política de los “muchos” en cuanto “muchos” presupone algo común,

echa raíces en un ámbito homogéneo y compartido, se recorta contra un trasfondo impersonal. El Uno en que los “muchos” son aunados no es por cierto la soberanía estatal, sino el conjunto de facultades específicas de la especie (pensamiento verbal, actitudes cognitivas, imaginación, capacidad de aprendizaje, etcétera) que la historia de la gran industria ha puesto en primer plano, hasta hacer de ellas el auténtico pilar de la producción moderna. Se podría decir: el Uno que los “muchos” tienen ya siempre a sus espaldas coincide por muchos aspectos con aquella realidad *transindividual* que Marx ha llamado *general intellect* o “cerebro social” (Marx 1939-1941, vol. II, pp. 389-403). El *general intellect* es el nombre que le pertenece a la ordinaria facultad humana de pensar con las palabras, cuando ella se vuelve la principal fuerza productiva del capitalismo maduro. El *general intellect* es una peculiar concreción histórica de la regularidad, o “modo de comportarse común a los hombres”, que, según Wittgenstein, precede las reglas determinadas y constituye el criterio último para su aplicación. El Uno de los “muchos” no es algo diferente, pues, de la regularidad que caracteriza a la conducta del animal sin ambiente; si se prefiere, no es algo diferente de la misma apertura al mundo. Resta agregar, sin embargo, que la regularidad y la apertura al mundo representan el Uno de los “muchos” en la precisa y exclusiva medida en que son elevados históricamente al rango de verdaderos *recursos técnico-productivos*.

Recuérdense las palabras con que Hobbes despreció los “sistemas políticos irregulares” que reflejan en sí el modo de ser de la multitud: “no más que ligas o tal vez meras asambleas de gente, desprovistas de una unión tendiente a algún proyecto particular o determinada por obligaciones de los unos hacia los otros”. A estos sistemas políticos irregulares, o mejor, a sus equivalentes actuales, es necesario ver como a un decisivo *experimentum crucis*. Valga antes que nada una observación terminológica: les parecen “irregulares” a los teóricos de la soberanía precisamente porque,

atención, dan una expresión institucional a la *regularidad* existente por debajo de las reglas. Son anómalos, para Hobbes, las "leyes" y las "asambleas" que aplican (o eventualmente desatienden) las normas vigentes en base a aquel parámetro extrajurídico que es "el modo de comportarse común a los hombres". Estos organismos, que podríamos llamar las instituciones de la multitud, tienden a conferir un estatuto *político* al "intelecto general", a la regularidad específica de la especie, a la apertura al mundo: por lo tanto a lo que aúna una pluralidad de singularidades, al Uno de los "muchos" que sin embargo, hasta ahora, se ha manifestado únicamente con la fisonomía de un recurso *técnico-productivo*. Hay que creer, además, que solamente las "asambleas de gente, desprovistas de una unión tendiente a algún proyecto particular o determinada por obligaciones de los unos hacia los otros" pueden garantizar la *ambivalencia de segundo grado* de la cual se ha hablado antes como el dispositivo político-institucional realmente capaz de atenuar y contener la congénita peligrosidad del animal lingüístico. Solamente en tales asambleas, en efecto, "la misma proposición puede ser tratada, una vez, como proposición a revisar, y otra como una regla de revisión". Esta ambivalencia político-institucional, según la cual toda norma figura al mismo tiempo como instrumento *y* como objeto de revisión, es lo que realmente cuenta en el curso de un éxodo nunca exento de murmuraciones.

3. Instituciones histórico-naturales

Ya que el animal humano presenta una alta tasa de inestabilidad y de agresividad hacia sus semejantes, es oportuno desarrollar hasta las últimas consecuencias la crítica del estado moderno (y del modo de producción capitalista). En las páginas anteriores, he intentado hacer plausible esta inferencia insólita. El "radicalismo hostil al estado" no sólo no vacila en reconocer las pulsiones (auto) destructivas del ser vivo dotado de palabra, sino que las toma tan en

serio que juzga irrealista y, más bien, especialmente nocivo el antídoto planteado por las teorías de la soberanía. Más allá de cualquier otro señalamiento polémico, parece evidente que el pacto preliminar de obediencia y la correspondiente compulsión a repetir en la aplicación de las reglas civiles no ofrecen ninguna protección eficaz de los riesgos implícitos en la apertura al mundo y en la neotenia. No obstante un cierto tono afirmativo, a veces hasta perentorio, el discurso desplegado hasta aquí tiene sin embargo un carácter solamente conjetural. Ensaya una hipótesis, sugiere su discusión: nada más. Muchas cosas no quedan claras. Demasiado débil es el análisis filosófico de la peligrosidad que distingue al animal lingüístico; simplificado hasta la caricatura es el examen de algunos delicados problemas de teoría política. Sin embargo, cuando no se es capaz de honrar las numerosas deudas contraídas a lo largo del camino, queda sólo una cosa por hacer: contraerlas de nuevo, aceptando de buen grado la propia condición de insolvente.

Más que cerrar filas, prefiero dilatar todavía un poco más el campo de indagación. En esta parte final del artículo, quisiera exponer unas conjeturas ulteriores acerca de la forma y el funcionamiento de organismos políticos que, también confrontándose de cerca con los aspectos temibles de la naturaleza humana, resultan sin embargo incompatibles con el “monopolio de la decisión política”. Éstas son las preguntas que hacen de hilo conductor: ¿cuáles son las instituciones que reflejan fielmente la imposibilidad de salir del estado de naturaleza y, precisamente por esto, exhiben un constante ir y venir entre regularidad específica de la especie y reglas determinadas? ¿Cuáles muestran en su propio funcionamiento ordinario la recíproca conmutabilidad entre proposiciones gramaticales y proposiciones empíricas, aquella conmutabilidad que, según las teorías de la soberanía, se afirma en cambio tan sólo en el estado de excepción? ¿Qué instituciones metabolizan la ambivalencia y la oscilación, en lugar de postular su resolución unilateral? ¿Cuáles, finalmente, evitan delinear un seudoambiente

para la praxis humana, mereciendo así el apelativo de instituciones propiamente *mundanas*?

Intentaré responder estas preguntas, ahora, sin hacer más guiños a lo que *podría ser*, sino apuntando la mirada a lo que *existe ya desde siempre*. Dicho de otro modo: descuido por un momento la necesidad de inventar categorías políticas a la altura de las transformaciones sociales en curso, para fijar la atención en dos realidades antropológicas macroscópicas –mejor dicho, *antropogenéticas*– que son, a todas luces, instituciones: la lengua y el rito. Precisamente ellas son las instituciones que exhiben con la máxima nitidez todos los requisitos que la secuencia de preguntas ha apenas listado: testimonio de la imposibilidad de salir del estado de naturaleza, ir y venir entre regularidad y reglas, conmutabilidad recíproca entre cuestiones de derecho y cuestiones de hecho, intimidad con la ambivalencia y la oscilación. Estas dos instituciones histórico-naturales, de las cuales diré lo mínimo indispensable, *no* son, sin embargo, instituciones políticas. No se debe excluir, a pesar de esto, la posibilidad de encontrar en nuestra tradición uno o más dispositivos conceptuales que representen el equivalente propiamente político de la lengua o del rito. En nuestra tradición: también aquí, como se ve, no apelo a lo que vendrá, sino a lo que ha sido. A propósito del rito, propongo la siguiente hipótesis: el modo en que él afronta y mitiga una y otra vez la peligrosa inestabilidad del animal humano tiene un correspondiente en la categoría teológico-política del *katechon*. Esta palabra griega, utilizada por el apóstol Pablo en la segunda carta a los Tesalonicenses es luego constantemente retomada por las doctrinas conservadoras, significa “lo que contiene”, una fuerza que difiere una y otra vez la extrema destrucción. Pues bien, me parece que el concepto de *katechon*, en tanto aspecto político de prácticas rituales, colabora no poco en definir el tejido y las tareas de instituciones no ya estatales. Lejos de ser un recorte intrínseco de la teoría de la soberanía, como pretenden Schmitt y otros, la

idea de una fuerza que contiene el llamado “mal”, aun sin poder removerlo jamás (ya que su remoción correspondería al fin del mundo, o mejor, a la atrofia de la “apertura al mundo”), se adapta más bien a la política antimonopólica del éxodo.

Lengua, rito, *katechon*: nada más que apuntes, redactados en el margen de un artículo cuya conclusión verosímil está en las reflexiones acerca de la ambivalencia de segundo grado que pertenece, en principio, a las instituciones de la multitud (cfr. *supra*, § 2.3). Estas últimas páginas, reabriendo el juego cuando la cosa está terminada, tienen por cierto algo de extemporáneo. Pero mejor así: su carácter centrífugo y dispersivo servirá para mostrar, ya sin ningún disimulo, la naturaleza conjetural y renga de toda la investigación.

3.1 Lengua

La lengua tiene una vida preindividual y suprapersonal. Atañe al animal humano individual sólo en tanto éste forma parte de una “masa de hablantes”. Precisamente como la libertad o el poder, ella existe únicamente en la relación *entre* los miembros de una comunidad. La vista bifocal, patrimonio autónomo de cada hombre aislado, puede ser considerada luego, con todo derecho, una prerrogativa compartida por la especie. No así la lengua: en su caso es el hecho de compartir el que crea la prerrogativa; es el *entre* de la relación interpsíquica el que determina luego, por reverberación, un patrimonio intrapsíquico. La lengua histórico-natural testimonia la prioridad del “nosotros” sobre el “yo”, de la mente colectiva sobre la mente individual. Por esto, no se cansa de repetir Saussure, la lengua es una institución. Por esto, es más, ella es la “institución pura”, matriz y piedra de base de todas las otras.

Un juicio tal no sería plenamente justificado, sin embargo, si la lengua, además de ser suprapersonal, no desarrollase también una función integradora y protectora. Toda auténtica institución, en

efecto, estabiliza y repara. ¿Pero qué carencia debe llenar la lengua histórico-natural? ¿Y de qué riesgo debe proteger? Tanto la carencia como el riesgo tienen un nombre preciso: facultad de lenguaje. La facultad, o sea la disposición biológica a hablar de cada individuo, es una simple potencialidad aún desprovista de realidad efectiva, demasiado similar a un estado de afasia. Escribe Saussure (2002, p. 178): "La naturaleza nos da al hombre *organizado para el lenguaje articulado*, pero *sin lenguaje articulado*. La lengua es un hecho social. El individuo, organizado para hablar, no podrá utilizar su órgano si no es gracias a la comunidad que lo rodea –aparte del hecho de que él experimenta la necesidad de utilizarlo sólo en sus relaciones con ella–. [...] Entonces, el hombre puede decirse completo solamente en virtud de lo que obtiene de su ambiente". La lengua, hecho social o institución pura, pone remedio a la *infancia* individual, o sea a aquella condición en la cual no se habla aun teniendo la capacidad. Ella protege del primer y más grave peligro al que está expuesto el animal neoténico: una potencia que permanece como tal, desprovista de actos correspondientes. La diferencia entre facultad de lenguaje y lenguas históricamente determinadas –diferencia que, lejos de cicatrizarse, persiste inclusive en edad adulta, haciéndose valer cada vez que se produce un enunciado– confiere una tonalidad institucional a la vida natural de nuestra especie. Precisamente esta diferencia implica un nexo estrechísimo entre biología y política, entre *zoon logon ekon* y *zoon politikon*.

La lengua es la institución que hace posibles todas las otras instituciones: moda, matrimonio, derecho, estado, etcétera. Pero la matriz se distingue radicalmente de sus derivados. Según Saussure, el funcionamiento de la lengua es incomparable al del derecho o al del estado. Las indudables analogías se revelan engañosas. La transformación en el tiempo del código civil no comparte nada con el cambio consonántico o la alteración de ciertos valores léxicos. La diferencia que separa la "institución pura" de los aparatos sociopolíticos con los que tenemos familiaridad es, quizá, no poco

instructiva para una investigación como la nuestra. Si se quiere emplear todavía la terminología hasta aquí adoptada, se podría decir que solamente la lengua es una institución efectivamente *mundana*, es decir, capaz de reflejar en su propio modo de ser la sobreabundancia de estímulos sin finalidad biológica, además de la crónica "separación" del animal humano enfrentado a su contexto vital. Leamos dos fragmentos cruciales de Saussure:

> Se podrá comparar el hecho social de la lengua a los usos y costumbres (constitución, derecho, hábitos, etcétera). Más distantes son el arte y la religión, que son manifestaciones espirituales en las que la iniciativa personal tiene un rol importante y que no postulan el intercambio entre dos individuos. Pero la analogía con los "usos y costumbres" es también muy relativa. [...] El lenguaje, prerrogativa de la comunidad como los "hábitos", corresponde en el individuo a un órgano especial preparado por la naturaleza. Este hecho no tiene equivalentes (*ibídem*, pp. 178-9).

> [La lengua] es una institución humana, pero de una naturaleza tal que todas las otras instituciones humanas, excepto la escritura, pueden sólo engañarnos acerca de su verdadera esencia, si por desgracia nos confiáramos de las analogías con ella. Las otras instituciones, en efecto, son todas fundadas (en diferente medida) sobre relaciones *naturales* de las cosas [...]. Por ejemplo, el derecho de una nación, o el sistema político, o incluso la moda de su vestir [...] que no puede separarse ni siquiera por un momento del dato de las proporciones del cuerpo humano. De esto se deduce que todos los cambios, todas las innovaciones [...] siguen dependiendo del primer principio que opera en esta esfera, situado solamente en el fondo del alma humana. Pero el lenguaje y la escritura no son fundados sobre una relación natural entre

> las cosas. No existe ninguna relación, en ningún momento, entre un cierto sonido sibilante y la letra S, así como no es más arduo para la palabra *cow* que para la palabra *vache* designar una vaca [...]. El lenguaje es una institución pura, una institución sin ninguna análoga (*ibíd*., p. 212).

La lengua es, al mismo tiempo, más natural y más histórica que cualquier otra institución humana. *Más natural*: a diferencia de la moda o del estado, ella tiene su fundamento en un "órgano especial preparado por la naturaleza", o sea en aquella disposición biológica innata que es la facultad de lenguaje. *Más histórica*: mientras que el matrimonio y el derecho se adaptan a ciertos datos de hecho naturales (deseo sexual y educación de la prole, el primero; simetría de los intercambios y proporcionalidad entre daño y resarcimiento, el segundo), la lengua no está nunca vinculada a uno o a otro ámbito objetual, sino que concierne a la entera experiencia del animal abierto al mundo, por lo tanto a lo posible no menos que a lo real, a lo desconocido tanto como a lo habitual. La moda no es localizable en un área cerebral, y sin embargo debe siempre respetar las proporciones del cuerpo humano. Todo lo contrario, la lengua depende de ciertas condiciones genéticas, pero tiene un campo de aplicación ilimitado (ya que ella misma puede dilatarlo una y otra vez). Agrega Saussure: "Que se trate de la vestimenta o [...], es siempre la relación natural de las cosas la que tiene más suerte después de una extravagancia, y permanece como la unidad directriz a través de las épocas, esa unidad que permanece como regla a través de todos los cambios. Mientras el lenguaje, para cumplir la función que le compete entre las instituciones humanas, está desprovisto de todo límite en sus procedimientos [...]; por esto el lenguaje no está contenido en una regla humana, constantemente corregida o encaminada, corregible o encaminable, de la región humana" (*ibíd*., p. 214). La lengua, reflejando la ausencia típicamente humana de un ambiente

circunscripto y predecible, está “desprovist[a] de todo límite en sus procedimientos”; pero es precisamente su ilimitada variabilidad, o sea su independencia de circunstancias fácticas y datos naturales, la que ofrece una protección eficaz en comparación con los riesgos relacionados con dicha ausencia.

La institución pura, al mismo tiempo la más natural y la más histórica, es también, sin embargo, una institución *insustancial*. Es conocida la obsesión de Saussure: en la lengua no existe ninguna realidad positiva, dotada de consistencia autónoma, sino sólo diferencias y diferencias entre diferencias. Todo término es definido únicamente por su “no coincidencia con el resto” (*ibíd.*, p. 219), por lo tanto por la oposición o heterogeneidad respecto a todos los otros términos. El valor de un elemento lingüístico consiste en su *no ser*: x es algo precisa y solamente porque no es y, ni z, ni w, etcétera. La capacidad del hablante de negar uno u otro estado de cosas del mundo, a veces desactivando hasta la evidencia perceptiva, se limita a retomar y exteriorizar el “plexo de relaciones eternamente negativas” (*ibíd.*) que ya desde siempre caracteriza la vida interior de la lengua. La negación, o sea algo que la lengua *hace*, es entendida ante todo como algo que la lengua *es*. La institución pura no *representa* ninguna fuerza o realidad ya dada, pero puede *significar* a todas gracias a la relación negativo-diferencial que rige entre sus componentes. De nada es el portavoz o el calco, y precisamente así muestra su consustancialidad a “un ser fundado primariamente sobre el distanciamiento”.

¿Es concebible una institución *política*, en la acepción más rigurosa de este adjetivo, que tome prestado su forma y su funcionamiento de la lengua? ¿Es verosímil una República que proteja y estabilice al animal humano del mismo modo en que la lengua cumple su rol protector y estabilizador respecto a la facultad de lenguaje, es decir a la neotenia? ¿Una República insustancial, basada en diferencias y diferencias entre diferencias, no representativa? No sabría responder. A la par de cualquier otro, también yo

desconfío de señas alusivas y cortocircuitos especulativos. Sobre todo cuando es preciso medirse con lo que ha sucedido en el *Superdome* de Nueva Orleans. Pienso sin embargo que la crisis actual de la soberanía estatal legitima preguntas semejantes, sacando cualquier matiz ocioso o complaciente. Que el autogobierno de la multitud pueda conformarse a la facultad lingüística del hombre, a la perturbadora ambivalencia que la marca, bien, esto debería mantenerse por lo menos como un problema abierto.

3.2 Rito

El rito registra y enfrenta todo tipo de crisis: la incertidumbre que paraliza la acción, el terror de lo desconocido, la agudización de pulsiones agresivas en el seno de la comunidad. En los casos más significativos, la crisis de la que se ocupa el rito no atañe, sin embargo, a este o aquel comportamiento determinado, sino que recubre las condiciones mismas de posibilidad de la experiencia: la unidad de la autoconciencia y la apertura al mundo. Ernesto de Martino llama "crisis de la presencia" a las ocasiones neurálgicas en las cuales se descompone el Yo, y el mundo parece estar a punto de acabar. Lo que se manifiesta con claridad, en tales situaciones dificultosas, es la parcial reversibilidad del proceso antropogenético. Es decir, se vuelve insegura la posesión de los requisitos fundamentales que hacen de un animal humano un animal humano. El rito cumple una función terapéutica no ya porque erige una barrera contra la "crisis de la presencia", sino, al contrario, porque recorre todas sus etapas y de todas busca destruir su signo. La praxis ritual secunda al peligro extremo, dilata la incertidumbre y el caos, regresa a la escena primera de la hominización. Solamente así, por otra parte, ella puede lograr una repetición simbólica de la antropogénesis, reafirmando al final la unidad del Yo y la apertura al mundo. Según De Martino, el colapso psicopatológico y la catástrofe de la vida asociada son frenados por los "apocalipsis

culturales", o sea por los ritos colectivos que imitan la destrucción para aplastarla. Los apocalipsis culturales son instituciones basadas en la *ambivalencia* y la *oscilación*. Ambivalencia de las situaciones críticas, en las cuales sólo la pérdida ofrece una posibilidad de rescate, y no hay otro reparo que no sea el que el mismo peligro delinea. Oscilación entre algo familiar que se vuelve perturbador y algo perturbador que vuelve a irradiar familiaridad.

La crisis de la presencia tiene dos decursos opuestos y simétricos. Puede consistir en un penoso "defecto de semanticidad", pero también, a la inversa, en el incontrolable vórtice inflacionario provocado por un "exceso de semanticidad no resoluble en significados determinados" (De Martino, 1977, p. 89). El *defecto de semanticidad* se da junto con la reducción del discurso humano a una serie delimitada de señales monocordes. El Yo se contrae en un conjunto de comportamientos estereotipados: prevalece la repetición compulsiva de las mismas fórmulas y los mismos gestos; el mundo se reseca y se simplifica hasta parecerse a un decorado de cartón. El *exceso de semanticidad* equivale, en cambio, a un estado de potencialidad informe. Se asiste a una progresiva indeterminación de la palabra; el discurso, desvinculado de referencias unívocas, se carga de una "alusividad oscura". El Yo es reabsorbido en un mundo caótico cuyas partes, lejos de constituir ni siquiera unidades discretas, se funden más bien en un *continuum* inestable y arrollador. Actos sin potencia, en el primer caso; potencia sin actos, en el segundo: éstos son los modos especulares en que se muestra la regresión del proceso antropogenético, o sea, con palabras de De Martino, el riesgo del "fin del mundo". Sin embargo, en base a ciertas consideraciones expuestas anteriormente (cfr. *supra*, § 2.2), se podría también decir: el defecto de semanticidad corresponde a un conjunto de *reglas escindidas de la regularidad específica de la especie*, cuya aplicación toma los rasgos de un reflejo instintivo, o mejor, de una compulsión a repetir; por su lado, el exceso de semanticidad coincide con una *regularidad desprovista de*

reglas, dominada por una desenfrenada polisemia y por pulsiones indiferenciadas. Desligadas de una regularidad preliminar (o "estructuración normal de las relaciones vitales"), las reglas no son nunca verdaderamente tales; así como, por otra parte, no se puede hablar de una auténtica regularidad ahí donde no exista indicio alguno de reglas determinadas. La crisis de la presencia, o sea la atrofia de la apertura al mundo, exaspera los riesgos implícitos en la polaridad estado de naturaleza/estado civil, que constituye el punto cardinal de la soberanía estatal. El estado civil, garantizando la aplicación automática de las normas vigentes, es distinguido por un efecto de semanticidad; el estado de naturaleza, con su temible regularidad sin reglas, es en cambio afectado por un constante exceso de semanticidad.

Sabemos que los apocalipsis culturales son, para De Martino, los ritos en los cuales se experimenta el modo más agudo del resquebrajamiento de la apertura al mundo y, *al mismo tiempo*, se restablece su vigencia. Sabemos también que estas instituciones están marcadas por la ambivalencia: protegen utilizando las mismas condiciones de las cuales brota el peligro. "Es preciso prestar atención a que, respecto al 'sentido', un mismo comportamiento puede aparecer en el mismo individuo dos veces: como síntoma de una crisis y como símbolo de reintegración (*ibíd*., p. 174). Los apocalipsis culturales ponen en escena, al interior de una sociedad y de una cultura históricamente determinadas, aquel *umbral antropogenético* a propósito del cual es difícil trazar una discriminación neta entre "ya no" y "aún no", pérdida en curso e inicio del rescate. En ellos, se avala por un momento la separación entre potencia y acto, o mejor, se la lleva a su punto culminante: con la finalidad, sin embargo, de reafirmar su habitual entramado. Quien se encuentra viviendo un apocalipsis cultural, prueba tanto el "defecto de semanticidad", con los actos estereotipados y las frases-señales que conlleva, como el especular "exceso de semanticidad no resoluble en significados determinados", con el consecuente predominio de

una informe potencialidad: pero los prueba, aquel defecto (reglas sin regularidad) y este exceso (regularidad sin reglas), para restablecer desde el principio las peculiares condiciones de posibilidad del discurso y de la praxis.

El apocalipsis cultural es la contrafigura ritual del estado de excepción. Ella también, en efecto, implica la suspensión de las leyes ordinarias, dejando emerger ciertos rasgos salientes de la naturaleza humana (crisis y repetición del proceso antropogenético mismo) en una particular coyuntura histórica. A la par del estado de excepción, también el apocalipsis cultural delinea un ámbito en que es imposible discernir con seguridad entre el plano gramatical y el empírico, la regla general de la aplicación singular, las cuestiones de derecho de las cuestiones de hecho. El apocalipsis cultural, precisamente como el estado de excepción, hace que toda proposición normativa muestre que es, al mismo tiempo, instrumento de revisión y realidad a revisar, unidad de medida y fenómeno mensurable. Se ha visto, sin embargo, que el estado de excepción se ha vuelto, hoy, la condición estable de la vida asociada (cfr. *supra*, § 2.3). Ya no un intervalo circunscripto, inaugurado y concluido por el soberano, sino una tonalidad permanente de la acción y del discurso. Esta constatación también vale para el rito. El apocalipsis cultural no permanece confinado en un espacio y un tiempo especiales, sino que concierne ya a todos los aspectos de la experiencia contemporánea. El motivo es simple. La tarea institucional del rito está en contener los peligros extremos a los que está sujeta la *apertura al mundo* del animal lingüístico. Pues bien, en la época en que la apertura al mundo no es ya velada o matizada por seudoambientes sociales, sino que representa inclusive un fundamental recurso técnico, esta tarea debe ser asumida sin ninguna solución de continuidad. La oscilación entre pérdida de la presencia y su restablecimiento caracteriza todo pliegue de la praxis social. La ambivalencia entre síntomas de la crisis y símbolos del rescate invade la cotidianidad promedio.

Queda por preguntarse si el apocalipsis cultural, o sea la institución histórico-natural que pone freno al mal radical mediante la oscilación y la ambivalencia, tendría un correspondiente estrictamente político. Si el rito, además de propagarse en todos los intersticios del tiempo profano, nos da además alguna noticia acerca del posible funcionamiento de una República no ya estatal. Como ya he anticipado, pienso que el antiguo concepto de *katechon*, de "fuerza que contiene", constituye el equivalente político verosímil del apocalipsis cultural; y que este concepto, como por otra parte el de apocalipsis cultural, no está en absoluto ligado indisolublemente a las peripecias de la soberanía estatal.

3.3 *Katechon*

En la segunda epístola a los Tesalónicenses, el apóstol Pablo habla de una fuerza que contiene el predominio de la iniquidad en el mundo, difiriendo una y otra vez el triunfo del Anticristo. Contener, diferir: términos, éstos, que nada tienen que ver con "suprimir" o "derrotar" o aun "circunscribir". Lo que contiene no toma distancia de lo contenido, sino que permanece próximo y, es más, no deja de mezclarse con él. El *katechon* no derrota el mal, sino que lo limita y para una y otra vez sus golpes. No salva de la destrucción, sino la frena y, para frenarla, se adapta a las innumerables ocasiones en que ella puede manifestarse. Resiste a la presión del caos adhiriendo a este último, precisamente como lo cóncavo se adhiere a su convexo. La línea de frontera entre el *katechon* y el Anticristo no pertenece en exclusiva a ninguno de los dos adversarios: del mismo modo que sucede en el dispositivo ritual descripto por Ernesto de Martino, esta línea es, al mismo tiempo, síntoma de la crisis y símbolo del rescate, expresión de la iniquidad y rasgo fisonómico de la virtud. O mejor: es una cosa solamente porque es también la otra.

En el pensamiento político medieval y moderno, el *katechon* ha sido identificado desde el comienzo con el poder secular de la

Iglesia, luego con las instituciones centrípetas del estado soberano, que, imponiendo un pacto preliminar de obediencia, se proponían contrastar la disgregación del cuerpo social. Esto es lo que escribe Carl Schmitt en su *El Nomos de la tierra* (1950, p. 43): "Un carácter esencial del imperio cristiano era no ser un reino eterno, sino tener siempre presente su fin y el fin del presente Eón, y a pesar de esto ser capaz de ejercer poder histórico. El concepto decisivo e históricamente importante, en la base de su continuidad, era el de 'fuerza frenadora', de *katechon*. 'Imperio' significa aquí el poder histórico que consigue *contener* el advenimiento del Anticristo y el fin del Eón actual". No es por cierto éste el lugar para discutir en detalle el uso conservador y estatalista de la noción de *katechon*. Baste por el momento una sola observación: Schmitt y su álbum de familia (Hobbes, De Maistre, Donoso Cortès) evocan una "fuerza que contiene" para indicar *genéricamente* el rol estabilizador y protector que compete a las instituciones políticas frente a la peligrosidad del animal desambientado y neoténico. Un rol tal es fundamental, pero no discriminante: puede ser reivindicado, en principio, por los más diversos tipos de institución política (para entendernos: por una comuna anarquista no menos que por una dictadura militar), como también por innumerables instituciones no políticas (comenzando por la lengua y por el rito). Si es tomado en una acepción genérica, el *katechon* es una propiedad ubicua e invasiva, quizás una constante bio-antropológica. El punto destacable, en Schmitt y en los autores afines a él, no es en absoluto la apelación a una "fuerza que contiene", sino su atribución unívoca a la soberanía estatal. La cuestión del *katechon* vuelve a ser puesta a juicio ahí donde se postula la necesidad de una protección institucional, negando sin embargo que el estado y el correspondiente "monopolio de la decisión política" puedan garantizarla (dado que precisamente ellos constituyen un sumo peligro). Ya que están en pugna modos disímiles, o hasta opuestos, de contener la riesgosa inestabilidad del animal lingüístico,

parece lícito no sólo desvincular la idea de *katechon* del "supremo imperio" estatal, sino también contraponer una con la otra. Todo esto no vale, es obvio, para los que critican al estado confiando en la innata bondad de nuestra especie. Para estos, una "fuerza que contiene" es siempre merecedora de reproche; por consiguiente, la apropiación del *katechon* por parte del pensamiento político autoritario es totalmente legítima, incluso irrevocable. Pero quisiera desinteresarme de esta perspectiva.

Si se equipara el concepto de *katechon* a la función de alejar el mal ínsita en toda institución política (y no política), es necesario concluir que el mismo traspasa y excede el concepto de soberanía estatal: entre los dos conceptos subsiste una diferencia incalmable, la misma que separa al género de la especie, al sintagma "animal lingüístico" del sintagma "profesor universitario". Si en cambio se vuelve la atención a los rasgos realmente peculiares del *katechon*, en síntesis a lo que hace del mismo un nombre propio, no será difícil constatar su radical heterogeneidad respecto de la forma de protección planteada por la soberanía estatal (cuyo eje, sabemos, es la salida del estado de naturaleza y el pacto preliminar de obediencia). Sigamos ahora esta segunda vía. Para captar los aspectos característicos del *katechon* en tanto institución política, los aspectos que lo emparentan con los apocalipsis culturales y lo oponen al estado central moderno, es preciso detenerse un momento en su tejido teológico.

El *katechon* está marcado por una antinomia interna. Éste pone un freno al Anticristo, al mal radical, a la agresividad proteiforme. Pero, según el libro del Apocalipsis, el triunfo del Anticristo constituye la premisa necesaria para la segunda venida del Mesías, la *parousia* que salvará para siempre a las criaturas poniendo fin al mundo. He aquí el doble vínculo al cual está sujeto el *katechon*: si contiene el mal, obstaculiza su derrota final; si limita la agresividad, impide que sea aniquilada de una vez por todas. Atenuar una y otra vez la peligrosidad de la especie *Homo sapiens* significa, por

cierto, evitar su letal despliegue, pero significa también, y quizás en primer lugar, bloquear su supresión definitiva: esa supresión, para entendernos, que las teorías de la soberanía persiguen mediante el neto corte entre estado de naturaleza y estado civil. En términos lógicos, la antinomia que echa raíces en la institución-*katechon* es comparable, quizás, a la orden paradójica "Te ordeno que seas espontáneo": si soy espontáneo, no lo soy, ya que obedezco a una orden; si obedezco a la orden, no obedezco realmente, ya que soy espontáneo. En términos políticos, esta misma antinomia se vuelve sin embargo mucho más productiva, delineando un modelo de protección institucional según el cual las pulsiones (auto)destructivas conectadas a la apertura al mundo pueden ser afrontadas solamente gracias a las mismas condiciones bio-lingüísticas (neotenia, negación, modalidad de lo posible, etcétera) que de aquella apertura son su fundamento y su garantía. Repara del riesgo, en resumen, solamente lo que preserva su existencia. Es totalmente compatible con lo que escribe Roberto Esposito en las páginas de su *Immunitas* (2001, p. 116) dedicadas a la figura del *katechon*: éste "frena el mal conteniéndolo, manteniéndolo, reteniéndolo dentro de sí [...] hospedándolo y acogiéndolo al punto de ligar a su presencia su necesidad".

Repitamos una vez más el punto crucial. Al impedir el triunfo del Anticristo, el *katechon* impide al mismo tiempo la redención por parte del Mesías. Contener la iniquidad implica la renuncia al restablecimiento de la inocencia. El *katechon*, concepto teológico-político radicalmente antiescatológico, se opone al "fin del mundo", o mejor, a la atrofia de la apertura al mundo, a los diversos modos en que puede manifestarse la crisis de la presencia. Tanto el mal victorioso como la plena victoria sobre el mal implican ese fin, o sea esta atrofia. El *katechon* protege de la mortífera inestabilidad que emana del Anticristo, pero también, y en igual medida, del estado de equilibrio mesiánico; del caos terrorífico como también de la entropía redentora. En estrecha analogía con los

apocalipsis culturales, el *katechon* encauza las dos formas fundamentales de la crisis de la presencia: el *exceso de semanticidad*, o sea aquel estado de indiferenciada potencialidad en el cual arraiga la violencia omnilateral; el *defecto de semanticidad*, o sea la compulsión a repetir, los comportamientos y discursos estereotipados. Oponiéndose tanto al peligro como a su eliminación, al Anticristo y sin embargo también al Mesías, el *katechon* posterga el fin del mundo: pero la apertura al mundo, estigma del animal lingüístico, consiste precisamente en esta postergación siempre renovada; así como la presencia no es otra cosa que un constante rescate de la crisis de la presencia, y la naturaleza del *anthropos* es una con el regreso y la repetición de la antropogénesis. El *katechon* no sólo oscila entre negativo y positivo, sin jamás suprimir lo negativo, sino que salvaguarda la oscilación como tal, su persistencia.

En términos estrictamente políticos, el *katechon* es la institución republicana predispuesta a desbaratar las dos eventualidades catastróficas que pueden minar hasta la raíz la interacción social: el caso en que se vuelve predominante la regularidad de las conductas específicas de la especie, desprovista sin embargo de cualquier regla determinada (exceso de semanticidad); y el caso, opuesto y simétrico, en el que rige un conjunto de reglas que, estando escindidas de aquella regularidad, exigen una aplicación automática y uniforme (defecto de semanticidad). Estas eventualidades catastróficas corresponden, como sabemos, a la separación entre estado de naturaleza (regularidad sin reglas) y estado civil (reglas sin regularidad), de la cual se envanece la teoría de la soberanía. El *katechon*, por lo tanto, es la institución republicana que pone freno a los riesgos implícitos en la inestabilidad de “un ser fundado primariamente sobre el distanciamiento”, contrarrestando sin embargo, al mismo tiempo, los modos temibles en que el estado moderno ha procurado una protección de dichos riesgos. De un modo no diferente al de las “instituciones irregulares” (ligas, consejos, asambleas) que caracterizan la existencia política de la multitud según

Hobbes, el *katechon* está atado a doble hilo a las circunstancias y a las ocasiones. No opera una síntesis centralizadora respecto a las formas de vida concretas, a los poderes y a los conflictos locales, sino que cumple una tarea contingente y puntual: restablecer una vez más el nexo entre regularidad y reglas, "modo de comportarse común a los hombres" y normas positivas. Un nexo como ese, del cual depende la aplicación efectiva de las reglas tanto como la posibilidad de modificarlas, debe ser confirmado siempre de nuevo. Porque exhibe la relación entre regularidad y reglas, o sea el entramado de vida natural y praxis política, el *katechon* es la institución que mejor se adapta al estado de excepción permanente, a la parcial indistinción (o conmutabilidad recíproca) entre cuestiones de derecho y cuestiones de hecho que lo caracteriza. Es la institución que mejor se adapta, pues, al estado de excepción en tanto éste, lejos de ser todavía una prerrogativa del soberano, señala por el contrario la acción y el discurso de la multitud.

Para comprender en sus grandes líneas el funcionamiento del *katechon* como institución política de la multitud, conviene remitirse una vez más al lenguaje verbal. Éste, en efecto, representa precisamente la máxima fuente del peligro y, al mismo tiempo, la auténtica fuerza que lo contiene. Recordemos las tres estructuras lingüísticas que reflejan la condición desambientada y neoténica del *Homo sapiens*: negación, modalidad de lo posible, regreso al infinito. Las tres, se ha visto en su momento (cfr. *supra*, § 1.1), dan paso al llamado "mal": la negación permite poner en jaque el reconocimiento recíproco entre semejantes ("esto *no* es un hombre"); la modalidad de lo posible expresa la escasez de inhibiciones congénitas; el regreso al infinito pone de relieve la insanable laguna que caracteriza a un ser vivo desprovisto de un nicho ecológico propio. Pues bien, estas tres estructuras, además de raíz del riesgo, son también *katechon*, muro de contención, protección.

En cuanto a la *negación*, ya se ha observado que ella puede aplicarse recursivamente a sí misma, para restablecer lo que había

revocado. La negación de la negación ("no no-hombre") mantiene frenada la eventualidad de un recíproco *des*-conocimiento, constituyendo por lo tanto el presupuesto implícito de la persuasión retórica y, más en general, de la permanencia de una esfera pública. La *modalidad de lo posible*, si por un lado ratifica y fomenta la temible desinhibición del animal humano, por el otro le pone también reparo. En la *Analítica primera* (32 a 18-20), Aristóteles ha mostrado que la definición de "posible" es siempre bidireccional, dado que contiene en sí tanto el caso afirmativo como el negativo, tanto la oclusión como la apertura: algo es posible si de ello no es necesaria la inexistencia, pero tampoco, cuidado, la existencia. Afirmar "es posible que X sea" significa afirmar, al mismo tiempo "es posible que X *no* sea". La contención de la agresividad hacia los semejantes ("posible que no sea") se apoya únicamente sobre lo que la permite ("posible que sea"). La inhibición, o sea el *katechon* republicano, se nutre de los mismos dispositivos bio-lingüísticos que hacen al animal humano peligrosamente desinhibído. El *regreso al infinito*, por fin, tiene su contraveneno en las diversas maneras en que se lo puede interrumpir. Hay que agregar que la interrupción es eficaz, esto es, realmente protectora, sólo si no se limita a remover el regreso (verdadero correspondiente lógico de la ausencia de un nicho ambiental), sino que transforma a este último en un círculo virtuoso, o sea en un dispositivo basado en la ambivalencia y la oscilación. Consideremos nuevamente el interminable movimiento hacia atrás que surge cuando se duda acerca del modo de aplicar una regla en un caso particular: quien busque otra regla, capaz de dar noticias acerca de la aplicación de la primera, debería recurrir luego a una tercera regla para entender cómo aplicar la segunda: y así al infinito, sin salida. Este regreso puede ser interrumpido mediante la introducción de un pacto preliminar de obediencia al soberano: así, sin embargo, se oculta la apertura al mundo del animal humano, testimoniada precisamente por el inagotable "al infinito", y se forja un subrepticio, y

no poco espantoso, nicho seudoambiental. Pero el mismo regreso puede ser interrumpido de otra manera: por la precisión, traduciendo el "al infinito" en la *oscilación* perpetua entre regularidad específica de la especie y reglas determinadas. La *ambivalencia* en virtud de la cual es lícito vislumbrar en toda cuestión de derecho una cuestión de hecho, y en toda cuestión de hecho una cuestión de derecho, configura el *katechon* que tiene vigilado (pero no remueve) el regreso al infinito.

He sostenido anteriormente (cfr. *supra*, § 2.3), que la multitud contemporánea es una realidad *histórico-natural*, ya que exhibe en su modo de ser la peculiar situación *histórica* en la que los rasgos distintivos de la *naturaleza* humana han ganado una inmediata relevancia política. Si esto es así, es necesario pensar que ella tendría la más grande familiaridad con la pérdida y con el rescate de la presencia, o sea que su existencia social estaría cubierta por aquellos apocalipsis culturales en los que se experimenta tanto la crisis como la repetición de la antropogénesis. La multitud contemporánea refleja en sí misma, sin velos de ningún tipo, la doble valencia ética del lenguaje verbal: manantial del peligro y fuerza que contiene, mal radical y recurso capaz de alejar el mal. La multitud, precisamente como el lenguaje verbal, es, al mismo tiempo, riesgoso desequilibrio y freno propicio, murmuraciones en el desierto y autogobierno solidario, (auto)destrucción y *katechon*. Se podría incluso decir: la multitud es negación y negación de la negación, desinhibido "posible que sea" y limitativo "posible que no sea", paralizante regreso al infinito y su oportuna metamorfosis en instituciones políticas basadas en la oscilación y la ambivalencia. La multitud contemporánea, en el curso de su éxodo de la soberanía estatal, coloca a simple vista el nexo entre las dos célebres definiciones aristotélicas del *Homo sapiens*: animal lingüístico y animal político.

Bibliografía

Aristóteles, *An. Pr.* (= *Analitica Priora*), trad. it. *Analitici primi* en Id., *Organon*, edición al cuidado de Giorgio Colli, Laterza, Roma-Bari 1966, 3 vols. Hay trad. esp.: *Analítica Primera,* en *Obras*, Aguilar, Madrid 1967.

– *EN* (= *Ethica Nicomachea*), trad. it. con texto griego a la vista *Etica Nicomachea*, Rizzoli, Milano 1986. Hay trad. esp.: *Ética a Nicómaco*, trad. de Emilio Lledó, Gredos, Madrid 1985.

– *Pol. (= Politica)*, trad. it. con texto griego ala vista *Politica,* Rizzoli, Milano 2002. Hay trad. esp.: *Política*, edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araújo; introducción y notas de Julián Marías. Instituto de Estudios Políticos (Clásicos políticos), Madrid 1951 y ss.

De Martino, E. 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.

Esposito, R. 2001, *Immunitas*, Einaudi, Torino. Hay trad. esp.: *Immunitas*, Amorrortu, Buenos Aires 2005.

Freud, S. 1929, *Das Unbehagen in der Kultur*, trad. it. *Il disagio della civiltà*, en Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971, pp. 197-280. Hay trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires 1994.

Gallese, V. 2003, *Neuroscienza delle relazioni sociali*, en Ferretti F. (ed.), *La mente degli altri. Prospettive teoriche sull'autismo*, Editori Riuniti, Roma, pp. 13-43.

Gehlen, A. 1940, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1985. Hay trad. esp.: *El hombre. Su naturaleza y su puesto en el mundo,* Sígueme, Salamanca 1987.

– 1956, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, trad. it. *L'origine dell'uomo e la tarda cultura*, il Saggiatore, Milano 1994.

Hobbes, T. 1642, *De Cive*, trad. it. *De Cive*, Editori Riuniti, Roma

1979. Hay trad. esp.: *De Cive*, Alianza, Madrid, 2000.

– 1651, *Leviathan*, trad. it. *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1989. Hay trad. esp.: *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2001.

JAKOBSON, ROMAN. 1939, *Signe zéro*, en AAVV, *Mélanges de linguistique, offerts à Charles Bally*, Georg, Genève, pp. 143-52.

LORENZ, KONRAD. 1963, *Das sogennante Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, trad. it. *L'aggressività*, il Saggiatore (Net), Milano 2005. Hay trad. esp.: *Sobre la agresión: el pretendido mal*. Siglo XXI, México 1971.

MARX, KARL. 1939-1941, *Grundrisse der politischen Ökonomie*; trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968-1970, 2 vols. Hay trad. esp.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 3 vols, Siglo XXI, México.

SAUSSURE, FERDINAND DE. 2002, *Ecrits de linguistique générale*, Gallimard, Paris. Hay trad. esp.: *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires 1945.

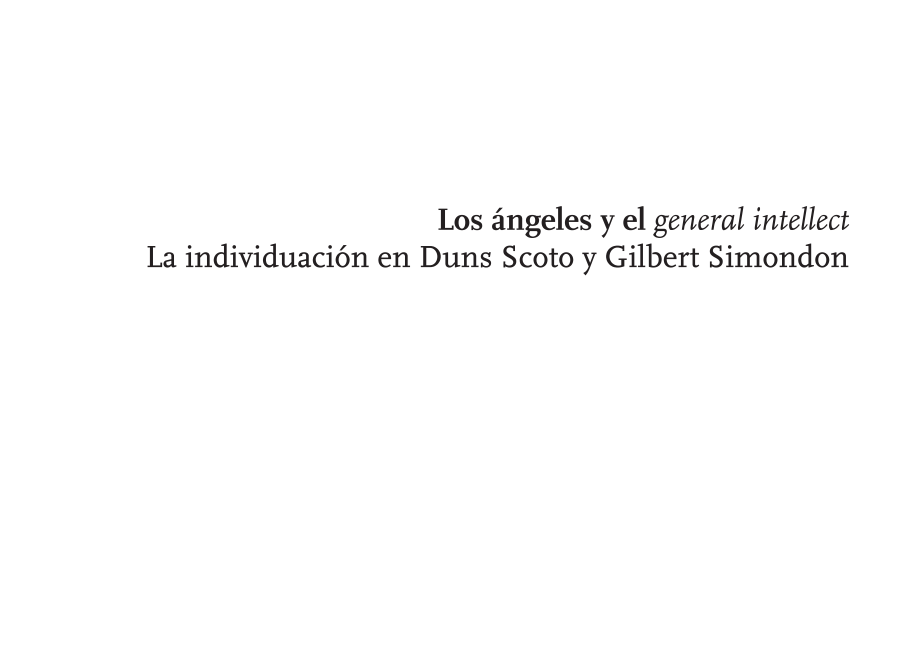
SCHMITT, CARL. 1922, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, trad. it. *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86. Hay trad. esp.: *Teología política*, Struhart, Buenos Aires 1994.

– 1932, *Der Begriff des Politischen*, trad. it. *Il concetto del "politico"*, en *Le categorie*... cit., pp. 87-183. Hay trad. esp.: *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid 1998.

– 1950, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, trad. it. *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europeum"*, Adelphi, Milano 1991. Hay trad. esp.: *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del jus publicum europaeum*, Estudios Internacionales, Madrid 1979.

WITTGENSTEIN, LUDWIG. 1953, *Philosophische Untersuchungen*; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1974. Hay trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México 1988.

– 1969, *On Certainty*; trad. it. *Della Certezza*, Einaudi, Torino 1978. Hay trad. esp.: *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona 1988.



Los ángeles y el *general intellect*

La individuación en Duns Scoto y Gilbert Simondon



Los ángeles y el *general intellect*. **La individuación en Duns Scoto y Gilbert Simondon**[1]

Hoy, quien quiera aferrar su tiempo con el pensamiento (en lugar de perder tiempo en pensamientos exquisitos o pomposos, de cualquier modo inocuos), debe detenerse un buen tiempo en la relación que existe entre lo que es masivamente *común* y lo que es masivamente *singular*. Aquel orador particular, cuyos enunciados han suscitado nuestra aprobación o nuestra rabia en la última asamblea de los intermitentes del espectáculo, difiere de todos aquellos que han tomado la palabra antes y después de él. Pero difiere de los otros oradores, constituyendo un ente singular, precisa y solamente porque comparte con ellos una "naturaleza común", o sea la facultad del lenguaje. La capacidad de articular sonidos significantes, requisito biológico de la especie *Homo sapiens*, no puede manifestarse de otro modo que individuándose en una pluralidad de hablantes; pero, a la inversa, tal pluralidad de individuos sería inconcebible sin la preliminar participación de cada uno y de todos en aquella realidad preindividual que es, precisamente, la capacidad de articular sonidos significantes. Si el ejemplo lingüístico

1. Publicado originalmente en revista *Multitudes*, nro. 18, París, otoño de 2004.

repugna, por ser demasiado "naturalista", al paladar bergsoniano de gran parte de la filosofía posestructuralista, piénsese entonces, como alternativa, en la condición de los migrantes o en la dúctil capacidad de invención requerida al trabajo intelectual de masas. Se trata, en ambos casos (movilidad y fuerza de invención), de realidades preindividuales históricamente determinadas, que, sin embargo, ofrecen la oportunidad de un extraordinario proceso de diversificación de la experiencia y de la praxis. Y viceversa: individuados en toda su ecceidad, *este* migrante y *este* trabajador intelectual no dejan de atestiguar, sin embargo, la existencia de un fondo indiferenciado. Lejos de elidirse, lo Común y lo Singular remiten uno al otro en una suerte de círculo virtuoso.

Todo está en comprender en qué consiste, precisamente, esta remisión recíproca. Es aquí que las brújulas se enloquecen y los sentimientos se bifurcan. ¿Lo Común es quizás el resultado de una abstracción mental, que aísla y condensa ciertos rasgos presentes en muchos individuos? O viceversa, ¿es algo realísimo en sí y de por sí, independiente de nuestras representaciones? Y luego y sobre todo: ¿el hablante singular es distinto de sus semejantes porque, *junto* a la común facultad de lenguaje, hace valer características ulteriores, ellas sí únicas e irrepetibles (por ejemplo, un deseo o una pasión)? O bien, al contrario, ¿aquel locutor es distinto de sus semejantes sólo porque representa una modulación peculiar *de la* común facultad de lenguaje? ¿La individuación sucede en virtud de algo que se agrega a lo Común o tiene lugar en el seno de éste último? Estos son algunos de los dilemas que atenazan, hoy más que nunca, la discusión acerca del *principium individuationis*. Es casi superfluo observar que la apuesta, en esta discusión, es al mismo tiempo lógica, metafísica, política. *Lógica*: para pensar adecuadamente la "naturaleza común" (o preindividual) de la cual desciende el individuo individuado, es preciso renunciar, quizás, al principio de identidad y al del tercero excluido. *Metafísica*: a la luz del nexo Común-

Singular, es lícito postular la existencia de una intersubjetividad preliminar, anterior a la propia formación de sujetos distintos; la mente humana, a diferencia de lo que sugiere el solipsismo metodológico de las ciencias cognitivas, es originariamente pública o colectiva. *Política*: del modo de entender el proceso de individuación depende en gran medida la consistencia del concepto de "multitud". Esta última es una red de singularidades que, en lugar de converger en la unidad postiza del Estado, perduran como tales precisamente porque hacen valer una y otra vez, en las formas de vida y en el espacio-tiempo de la producción social, la realidad preindividual que tienen a sus espaldas, o sea lo Común de donde derivan.

Son dos, según mi conocimiento, los pensadores que, escogiendo el tema de la individuación, han terminado ocupándose sobre todo de la "naturaleza común", de sus características y de su estatuto: Duns Scoto y Gilbert Simondon. En su deriva –buscando las Indias, se topan con América– existe una suerte de instructiva necesidad. Para justificar el acercamiento, bastaría decir: ambos filósofos han polemizado con el modo acostumbrado de entender el *principium individuationis*, y sobre todo con su reducción a cuestión circunscrita, desprovista de verdaderas consecuencias sobre la ontología general. Y se podría agregar: la reflexión de Simondon acerca de la "realidad preindividual", a la par de todo movimiento del pensamiento que determina una situación inédita, permite leer de otro modo ciertos autores del pasado, o bien crea sus predecesores. Sin embargo, si nos limitásemos a esto, se trataría solamente de un juego erudito: y a mí, lo confieso, me faltan tanto las ganas de jugar como la erudición. Relevar algunas consonancias decisivas entre las tesis de Simondon y las de Scoto es más bien un intento de enfocar un modelo *teórico* –ni estrictamente "simondoniano" ni estrictamente "scotiano"– para descifrar la relación Común-Singular y, por lo tanto, el modo de ser de la multitud contemporánea.

Estos apuntes (no son otra cosa, realmente) tocan los siguientes temas. 1) La crítica que Scoto y Simondon hacen a quienes consideran que la dupla materia/forma, o sea el ilomorfismo, podría dar cuenta del proceso de individuación. 2) La diferencia que separa la noción de "universal" de la de "común", y la consiguiente exigencia de precisar el estatuto ontológico de lo "común" sin utilizar solapadamente categorías relacionadas a lo "universal". 3) La relación paradójica, por ser al mismo tiempo adicional y defectiva, que el individuo individuado posee con la "naturaleza común". 4) La cuestión angélica (¿los ángeles son o no son individuos?), que ha garantizado a Scoto una fama folklórica en los manuales de colegio, reexaminada a la luz de los conceptos simondonianos de "transindividualidad" e "individuación colectiva". Limito al mínimo las fuentes bibliográficas. Por lo que respecta a Simondon, utilizo, aquí, *L'individuation psychique et collective* (Aubier, París 1989), y la monografía de Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité* (PUF, París 1999). De Duns Scoto tengo presente, aquí, solamente la *Ordinatio* II, distinción 3, parte primera, traducida en francés por Gérard Sondag con el título *Le principe d'individuation* (Vrin, París 1992). Sondag es además autor de un admirable ensayo introductorio al cual no dejaré de remitirme.

1. Miseria del ilomorfismo

Aunque a veces no puedan evitar utilizarla, tanto Duns Scoto como Gilbert Simondon manifiestan la más viva desconfianza hacia la expresión "principio de individuación". Ella es engañosa, según ellos, porque puede llevar a creer que la individuación correspondería a un factor particular (el fatídico "principio", precisamente), aislable y extrapolable en cuanto tal. Pero no es así.

Scoto dedica gran parte de la *Ordinatio* II, 3, 1 a analizar, y luego a descartar uno a uno, los posibles candidatos al rango de

"principio": cantidad, calidad, espacio, tiempo, etc. Es inútil buscar un aspecto de la realidad capaz, por sí mismo, de garantizar la singularidad de un ente. Todos los aspectos de la realidad, incluidos los accidentes más transitorios y casuales, son además *comunes*: cada uno de ellos es pasible de individuación, ninguno de ellos puede producirla. Es totalmente ilusorio suponer, por ejemplo, que la sigularidad derivaría de la existencia o de la indivisibilidad: lo que existe (o resulta indivisible) es un ser singular, pero no es por cierto la existencia (o la indivisibilidad) lo que haría de dicho ser el individuo que es.

Para Simondon (1989, p. 11), "*el postulado en la búsqueda del principio de individuación, es precisamente que la individuación tenga un principio*". El error capital de este postulado consiste en asignar al individuo constituido un primado ontológico, procediendo luego hacia atrás en la búsqueda de su pretendido elemento germinal. De tal modo, más que explicar al individuo a partir de lo Común, se explica lo Común a partir del individuo. Para corregir esta tendencia falaz, es necesario poner en el centro de la indagación al ser preindividual, desprovisto de unidad numérica y, por consiguiente, nunca reductible a un elemento definido: "*El individuo sería de esta forma comprendido como una realidad relativa, una determinada fase del ser que supone como tal una realidad preindividual y que, incluso luego de la individuación no existe por sí misma sola, ya que la individuación no agota de un golpe los potenciales de la realidad preindividual*" (*Ibíd*., p. 12).

Criticar la idea de que la individuación tendría un "principio" significa ajustar cuentas con la dupla materia/forma. Sobre todo a ella, efectivamente, se le ha atribuido la tarea de transformar una naturaleza común en un ente singular (la "humanidad" en "este hombre", por ejemplo). Para Simondon, el ilomorfismo es una red de eslabones demasiado anchos: indica a lo sumo ciertas condiciones de fondo de la individuación, pero sin ofrecer ninguna aclaración acerca de la operación en la que ella consiste: "*no nos*

encontramos frente a la ontogénesis porque nos posicionemos siempre antes de este cobrar forma que es la ontogénesis; por lo tanto el principio de individuación no es comprendido en la individuación misma como operación, sino en aquello que esta operación necesita para existir, es decir una materia y una forma". (*Ibíd.*, p. 11). Para Scoto, ni la materia ni la forma y ni siquiera su compuesto individuan, constituyendo más bien el ámbito en que la individuación debe darse. "*La entidad individual no es ni forma ni materia ni composición, en tanto que cada una de éstas es una naturaleza [común]. Es la realidad última del ser, que es materia, o que es forma, o que es composición, de manera tal que todo lo que es común y sin embargo determinable, siempre puede ser distinguible*". (*Ordinatio* II, 3, § 188; trad. fr. p. 176).

Scoto se propone refutar, en particular, la tesis aristotélico-tomista según la cual solamente a la materia le competería la tarea de individuar, mientras que a la forma le estaría reservado el monopolio exclusivo de la "naturaleza común". La refutación tiene lugar mediante un célebre experimento mental: los ángeles, por definición desprovistos de un cuerpo material, ¿son puras singularidades distintas, o coinciden sin residuos con la especie? Scoto nos recuerda en primer lugar que, contrariamente a lo que sostienen sus denigradores, también la materia es común, o sea tiene una "*quidditas*": entonces, su presencia no asegura la individuación y su ausencia no la perjudica. En segundo lugar, observa que la forma, a la par de cualquier otra "naturaleza común", está sujeta ya de por sí, sin necesidad de intervenciones extrínsecas, a aquel proceso de actualización que da lugar a una pluralidad de individuos inconfundibles: "*Por lo tanto afirmo que en función de la realidad por la cual ella es una naturaleza, toda naturaleza [...] es potencial respecto de la realidad por la cual es "tal naturaleza" y que, por consiguiente, puede ser 'ésta'*". (*Ibíd.*, § 237; trad. fr. p. 196). La multitud angélica es una multitud de individuos individuados: cada uno de ellos es una "determinación última" de lo Común, ninguno de ellos lo contiene en sí por entero.

El experimento mental de Scoto (equiparable quizás, en términos simondonianos, a la defensa de una "individuación psíquica" posterior y peculiar respecto a la "física") puede ser reformulado con la mayor seriedad en referencia a la situación contemporánea. El trabajo vivo posfordista tiene por materia prima e instrumento de producción el pensamiento verbal, la capacidad de aprender y comunicar, la imaginación, en resumen las facultades distintivas de la especie humana. El trabajo vivo encarna, pues, el *general intellect* o "cerebro social" del cual habló Marx como el "principal pilar de la producción de la riqueza". El *general intellect* no coincide ya, hoy, con el capital fijo, o sea con el saber contenido en el sistema de máquinas, sino que coincide con la cooperación lingüística de una multitud de sujetos vivientes. Todo esto es ya bastante obvio. Menos obvio, pero legítimo, es hacer resonar precisamente aquí la pregunta scotiana: los trabajadores cognitivos, compartiendo aquella "naturaleza común" que es el *general intellect*, ¿son individuos absolutamente distintos o, por lo que respecta a su ser "cognitivos" e "inmateriales", no existe diferencia entre especie e individuo? Algunos sostienen que la multitud posfordista está constituida por individuos irrepetibles precisa y solamente porque cada uno de ellos dispone de un cuerpo material. Así, sin embargo, se sigue siendo demasiado fiel al criterio propugnado por Tomás de Aquino en el *De ente et essentia*: la materia como único *principium individuationis*. Una solución de ese tipo está llena de inconvenientes. Se asume, efectivamente, que lo Común se colocaría en las antípodas de la individuación, antes que ser su terreno propicio. Los trabajadores cognitivos no serían individuos *en tanto* cognitivos, sino más allá e independientemente de este hecho. De modo que, en rigor de los términos, no existirían *muchos* trabajadores cognitivos, sino un solo trabajador cognitivo/especie, ejemplificado por numerosos entes idénticos entre sí. Hay óptimos motivos, lógicos y políticos, para hipotetizar en cambio "*que es perfectamente posible que haya una pluralidad de ángeles en la misma especie*" (*Ibíd.*, § 227; trad. fr. p. 193), es decir que es perfectamente

posible que la "naturaleza común" –en nuestro caso: el ser todos expresiones del *general intellect*– tenga su "actualidad última" en una multitud de singularidades distintas.

2. La oposición entre Común y Universal

Quien quiera pensar seriamente lo Singular debe acampar cerca de lo Común: aquel Común que Scoto llama "naturaleza" y Simondon lo "preindividual". La individualidad en cuanto tal es una categoría generalísima e indeterminada, el exacto contrario de la individuación. Si se consideran dos individuos sin hacer referencia a lo Común, se está obligado a concluir que ambos son un 'uno', un 'este', un 'yo': o bien que son indistinguibles, precisamente como los ciudadanos que van a votar. Por afuera de lo Común, existe *identidad*, no *singularidad*. La identidad es reflexiva (A es A) y solipsista (A es inconexo a B): cada ente es y permanece siendo sí mismo, sin mantener relaciones de ninguna especie con cualquier otro ente. Por el contrario, la singularidad nace del preliminar compartir una realidad preindividual: X e Y son individuos individuados solamente porque configuran diversamente lo que tienen en común.

Para comprender la íntima juntura entre lo Singular y lo Común, es preciso sin embargo evidenciar el hiato que divide lo Común de lo Universal. Lo Común se contrapone a lo Universal tanto desde el punto de vista lógico, como del ontológico. Precisar con cuidado esta doble distinción es, quizás, una tarea eminente de la filosofía futura (además de ser el punto principal de los movimientos políticos más radicales del presente). Me limito, aquí, a anotar taquigráficamente los argumentos de Scoto y de Simondon que parecen justificar la inferencia a primera vista bizarra "si Común, entonces no Universal". En lugar de la relación de *inclusión* en lo Universal del individuo ya constituido, ambos autores ponen

el acento en la relación de preliminar *pertenencia* a lo Común del individuo en vías de individuación.

Para Scoto, lo Común es "*inferior a la unidad numérica*" (*Ordinatio* II, 3, § 8; trad. fr. p. 89); para Simondon, "*el ser preindividual es un ser que es más que una unidad*" (Simondon 1989, p. 13). Ahora, sólo lo que está afuera de la unidad numérica "*es compatible sin contradicciones con la multiplicidad*" (Ordinatio II, 3, § 9; trad. fr. p. 90); sólo ello, dice Scoto, es compartible y comunicable, es decir "*puede encontrarse en otro sujeto que en aquél en el cual se encuentra*" (*ibíd.*). Muriel Combes observa que, para Simondon, "*es sólo a partir de un ser preindividual entendido como "más de uno", es decir, como un sistema metaestable lleno de potenciales, que se hace entonces posible pensar la formación de seres individuados*" (Combes 1999, p. 13). Obsérvese el plural: "*seres individuados*". Si no fuese "*más de uno*", lo Común no podría pertenecer simultáneamente a *muchos* individuos: pero ya que no es concebible la individuación de un individuo solo (¿cómo distinguir, en ese caso, el ejemplar singular de la especie?), no existiría en absoluto un proceso de individuación y ni siquiera, en rigor, algo común. Es éste el primer, fundamental punto de divergencia respecto a lo Universal: este último, efectivamente, está siempre dotado de unidad numérica. O mejor: lo Universal es el modo en que la mente asigna subrepticiamente una unidad numérica a lo Común. Los conceptos 'bello', 'inteligente', 'hombre', etc. Introducen lo preindividual en el ámbito de la realidad individuada. Los predicados universales no dan cuenta de la "naturaleza común" que precede y hace posible la individuación, sino que se limitan a abstraer ciertas características que se repiten uniformemente en los entes ya individuados.

Lo Común es una realidad independiente del intelecto: existe incluso cuando no es representado. Lo Universal, en cambio, es un producto del pensamiento verbal, un ens rationis cuya única morada es el intelecto. Scoto: "*Y aún más afirmo que* [...] *en las cosas, independientemente de toda operación del intelecto, existe una*

unidad que es inferior a la numérica, es decir la unidad propia a lo singular, y que sin embargo es real; esta "unidad" es la unidad propia a una naturaleza [común]" (*Ordinatio* II, 3, § 30; trad. fr. p. 98). Del mismo modo, para Simondon, lo "preindividual", lejos de ser una construcción mental, es la realidad de la que la propia mente desciende y depende: "*el individuo es consciente del hecho de estar ligado a una realidad que está más allá de él mismo como ser individuado*" (Simondon 1989, p. 194).

Bajo el perfil gnoseológico, se debería hablar pues de un *realismo de lo Común* y de un *nominalismo de lo Universal*. Lo Común, inferior a la unidad numérica, está presente en sí y por sí en una multiplicidad de sujetos singulares. Lo Universal, subsistiendo solamente en el intelecto, no es en cambio fácil de hallar cerca de uno u otro de los sujetos singulares a los que puede ser atribuido. Lo Común –por ejemplo, la "naturaleza humana" o el *general intellect*– no es un predicado de los individuos Giacomo, Luisa, etc., sino que es de donde procede la propia individuación de Giacomo, Luisa, etc. en tanto entes distintos a los cuales confluirán, luego, los más diversos predicados. Viceversa, lo universal –por ejemplo, el concepto de 'hombre' o el de 'inteligencia'– es un predicado que se corresponde con individuos ya individuados, aunque sin gozar de una realidad propia cerca de ninguno de ellos. Lo Común es *in re*, lo Universal es *de re*. O, como escribe lapidariamente, Sondag en su comentario a Scoto, "*una naturaleza* [común] *es individualizable y no predicable, un concepto es predicable y no individualizable*" (Sondag 1992, p. 36). Es el *realismo de lo Común* que lleva a Simondon a hipotetizar provocativamente una "*ontología precrítica*": vale decir una ontología que, considerando a las propias categorías trascendentales kantianas un resultado tardío del proceso de individuación, valoriza la existencia efectiva de una realidad preindividual (y antepredicativa). "*Hay que integrar al campo del examen filosófico la ontogénesis en vez de considerar al ser individuado como primero absoluto. Esta integración permitiría* [...] *también rechazar*

una clasificación en tipos que no corresponde a su génesis, sino a un conocimiento posterior a la génesis" (Simondon 1989, p. 206). Lo Común, en cuyo interior no es posible aun distinguir entre sujetos y predicados, es, por así decir, la condición de posibilidad extramental de las categorías a priori de las que se sirve la mente.

Ya que es predicable y dotado de unidad numérica, lo Universal está sometido a los principios de identidad y del tercero excluido: Juan es hombre o no-hombre, no hay otra posibilidad. En tanto está desprovisto de unidad numérica y no es predicable, lo Común no está sometido al principio de identidad y al del tercero excluido: la "naturaleza humana" es y no es el individuo individuado Juan; el *general intellect* es y no es un cierto trabajador cognitivo singular. Escribe Scoto: "*Si es cierto que la naturaleza de x, verdaderamente presente en x, puede muy bien estar presente en algún otro singular, realmente no podemos decir que 'x es la naturaleza de x'*" (*Ordinatio* II, 3, § 37; trad. fr. p. 102). Y Simondon: "*Para poder pensar la individuación, hay que considerar al ser no como una sustancia, o materia, o forma, sino como un sistema en tensión, sobresaturado, por encima del nivel de la unidad, que no consiste sólo en sí mismo, y que no puede ser pensado a partir del principio del tercero excluido; el ser concreto, o ser completo, es decir el ser preindividual, es un ser que es más que una unidad. La unidad, característica del ser individuado, y la identidad, que autoriza ella el uso del tercero excluido, no se aplican al ser preindividual* [...]; la unidad y la identidad son aplicables sólo a una de las fases del ser, posterior a la operación de individuación". (Simondon 1989, pp. 13-14).

La heterogeneidad lógica y ontológica que separa lo Común de lo Universal se presenta, hoy, como alternativa política entre Multitud y Estado. Los singulares que componen la multitud posfordista exhiben una "naturaleza común" como real (e inseparable) presupuesto: exhiben por completo, pues, el proceso de individuación del cual son el resultado extremo. Que se lo llame *general intellect* o cooperación lingüística, este presupuesto común

está a punto de irrumpir en primer plano como inédito principio constitucional, soviet del trabajo cognitivo, democracia no-representativa. El Estado, que se contrapone a la multitud, no hace más que trasponer lo Común en un conjunto de requisitos universales, del cual tan sólo él es su legítimo detentor. El Estado posfordista asegura una suerte de postiza realidad político-militar a aquel *ens rationis* que es lo Universal como tal. La democracia representativa y los aparatos administrativos llevan adelante la sustitución sistemática de lo Común, individuable pero no-predicable, con lo Universal, predicable pero no-individuable.

3. La individuación: surplus y déficit

La diferencia entre Común y Singular puede ser comparada con derecho a la diferencia entre potencia y acto. Escribe Scoto: "*la realidad del individuo es, por así decirlo, un acto que determina la realidad de la especie, que, por así decirlo, es posible y potencial*" (*Ordinatio* II, 3, § 180; trad. fr. p. 172). Lo Singular no se distingue de lo Común por la posesión de alguna cualidad suplementaria, sino porque determina de un modo contingente e irrepetible todas las cualidades ya incluidas en aquel. La analogía entre el par potencia/acto y el par preindividual/individuo aflora con frecuencia también en Simondon: "*Podríamos llamar naturaleza a esta realidad preindividual que el individuo trae consigo, buscando reencontrarnos con la significación que le daban los filósofos presocráticos:* [...] *la naturaleza es realidad de lo posible, bajo las formas de aquél apeiron del cual Anaximandro hacía salir toda forma individuada*" (Simondon 1989, p. 196). Y Muriel Combes precisa: "*Antes de toda individuación el ser puede ser entendido como un sistema que contiene energía potencial. Aunque existe en acto en el seno del sistema, a esta energía se la llama potencial ya que necesita de una transformación del sistema para estructurarse, es decir, para actualizarse según las estructuras*" (Combes 1999, p. 11). No

dependiendo de ningún factor o "principio" particular, la individuación es, tanto en Scoto como en Simondon, una individuación *modal*: consiste únicamente en el pasaje de un modo de ser a otro.

La acepción modal de la individuación, en base a la cual lo Común es Singularidad-en-potencia y la Singularidad es Común-en-acto, hace plausibles dos aserciones que, a primera vista, podrían parecer estridentes o inclusive contradictorias. Son las siguientes: (a) *el individuo agrega algo positivo a la naturaleza común*; (b) *el individuo no agota en sí la perfección de la naturaleza común*. Si son tomadas conjuntamente, las dos aserciones dicen: un individuo es, al mismo tiempo, más *y* menos que la especie (mientras no es nunca equiparable a ella). ¿Cómo es posible una excedencia que, por otro lado, constituye una deficiencia? La aparente incompatibilidad de las dos afirmaciones se diluye en cuanto se considera que el "más" y el "menos" tienen una sola e idéntica raíz: lo Singular como acto. El individuo agrega a la "naturaleza común" (*general intellect*, facultad de lenguaje, movilidad de los migrantes, etc.) el modo de ser de la "actualidad última". Este modo de ser, a diferencia de la forma o de la materia, se manifiesta solamente en una singularidad distinta: entonces es necesario concluir que "este hombre" contingente es más que la "naturaleza humana". Pero lo Singular, siempre por el hecho de ser una "actualidad última", permanece también por debajo de lo Común. El individuo individuado no compendia en sí la perfección contenida en la "naturaleza común" porque no es más que una de sus tantas posibles determinaciones. Ningún individuo particular puede exhibir lo Común en cuanto tal, dado que este comprende, como su rasgo esencial, la comunicabilidad y la capacidad de compartir, o sea la relación entre *muchas* singularidades. Cada trabajador cognitivo agrega algo al *general intellect*, pero no representa por completo su potencia, esa potencia que en cambio se muestra en el accionar concertado de una multitud.

Un rápido guiño y algunos corolarios deducibles de las dos aserciones fundamentales. Repitámoslas antes: *el individuo agrega*

algo a la naturaleza común. Esto significa que la singularidad no es el mero residuo de una serie infinita de oposiciones y delimitaciones. Según Scoto, "este hombre" no es un individuo particular porque es distinto de todos los otros individuos, sino que es distinto de todos los otros individuos "*por algo en él de positivo*" (*Ordinatio* II, 3, § 49; trad. fr. p. 109). Que se la llame "actualidad última" (con Scoto) o "resolución de un estado metaestable cargado de potencialidades" (con Simondon), esta *positividad* de lo Singular contrasta con el modelo negativo-diferencial de individuación predominante en las ciencias humanas influenciadas por el estructuralismo. Gérard Sondag observa que la posición de Scoto ofrece algunas buenas razones para poner en duda la célebre tesis de Ferdinand de Saussure, según la cual en la lengua cada elemento particular es definido solamente por su no-coincidencia con el resto: "*no podemos sostener que en el interior de un sistema constituido sus elementos se definan solamente por sus mutuas diferencias, o que esas diferencias recíprocas sean condición suficiente de su individualidad – teoría que sin embargo se dio por convincente durante decenas de años, en un gran número de investigaciones de las ciencias del hombre y del lenguaje (generalmente las primeras tomando su modelo de las segundas)*" (Sondag 1992, p. 43).

La segunda aserción fundamental reza: *el individuo no agota en sí la perfección de la naturaleza común*. A modo de corolario, se podría decir: el proceso de individuación, que hace de un animal humano una singularidad irrepetible, es siempre circunscrito y parcial; es más, inacabable por definición. Para Simondon, el "sujeto" sobrepasa los límites del "individuo", ya que comprende en sí, como su componente ineliminable, una cuota de realidad preindividual, rica de potencialidades, inestable. Esta realidad preindividual coexiste de modo duradero con el Yo singular, aunque sin dejarse asimilar con él jamás. Dispone pues de sus propias expresiones autónomas. De lo preindividual surge la experiencia colectiva: la cual, para Simondon, no consiste en una

convergencia entre muchos individuos individuados, sino en los diversos modos en que se exterioriza lo que en cada mente no es pasible de individuación. "*Verdaderamente, no es en tanto que individuos que los seres están ligados los unos a los otros en el colectivo, pero en tanto que sujetos, es decir, en tanto seres que contienen lo pre-individual*" (Simondon 1989, pp. 204-5). Como se ha dicho, la perfección de la naturaleza común se manifiesta solamente en la interacción *entre* singularidades, sin pertenecer a ninguna de ellas en particular. La preposición "entre", a menudo utilizada con descuido, es la que mejor ofrece el lenguaje ordinario para indicar lo que, aunque existiendo realmente afuera de la mente, es sin embargo "inférieur *inferior a la unidad numérica*". El "entre" designa el ámbito de la cooperación productiva y del conflicto político. En el "entre" lo Común muestra su segunda cara: además de pre-individual, lo Común es *trans-individual*; no sólo fondo indiferenciado, sino también esfera pública de la multitud.

4. El ángel y el trabajador cognitivo como "*individuos de grupo*"

Volvamos por fin a los ángeles. Para Scoto, a pesar de que carecen de un cuerpo material, ellos son singularidades distintas. De lo contrario, él dice, sería necesario concluir que "*del solo hecho que sea desprovisto de materia, cualquier individuo encerraba en sí mismo toda la perfección de la especie*" (Ordinatio II, 3, § 249; trad. fr. p. 202): lo que, se ha visto, es un error grosero. Un discurso análogo vale para los trabajadores cognitivos, cuya "naturaleza común" es el *general intellect*. Aquellos, en cuanto "actualidades últimas" del cerebro social, son individuos individuados. Pero lo son, entiéndase, incluso sin considerar los cuerpos deseantes que, no siendo ángeles, ciertamente poseen. La individuación de los trabajadores cognitivos debe considerar, en primer lugar, a su ser cognitivos. Cualquier otra hipótesis es parloteo petulante.

Dicho y repetido esto, preguntémonos sin embargo si la "cuestión angélica" (y aquella, paralela, de la relación *general intellect*/multitud) no se presta también a una interpretación diferente. Una vez admitido sin angustia que la falta de materia no impide la individuación, permanece sin embargo invencible la impresión de que, en el caso de los ángeles, existiría una anómala proximidad de lo Singular a lo Común. Es prácticamente imposible pensar a *este* ángel particular por afuera del conjunto compacto del que es parte: tronos, dominaciones, etc. El querubín particular, aun dotado sin ninguna duda de unidad numérica, parece no haber dejado atrás el ser preindividual que, "*inferior a la unidad numérica*", lo conecta a todos sus similares. Es, sí, una "actualidad última", pero, es necesario agregar, una actualidad que, con un movimiento reflexivo, exhibe en sí la propia relación potencia-acto; es, sí, una singularidad, pero una singularidad que ostenta abiertamente el pasaje de lo Común a lo Singular. La tesis tomista, según la cual los ángeles no estarían sujetos a individuación, es sólo un modo errado de registrar esta situación paradojal. Refutar el error no exime, sin embargo, de hacerse cargo de la paradoja.

Tanto para los ángeles de Scoto como para los actuales trabajadores cognitivos, caracterizados por una suerte de bizarra yuxtaposición de Singular y Común, resultan iluminadoras las reflexiones de Simondon acerca de la "individuación colectiva". ¿De qué se trata? La cuota de realidad preindividual, que perdura irresoluta cerca de cada sujeto singular, exige un posterior proceso de individuación, que sin embargo, éste es el punto, no puede suceder *in interiore homine,* esto es al interior de la mente, sino solamente en la relación *entre* otras mentes. Esta segunda individuación da lugar, precisamente, a lo colectivo. Oponiéndose a un buen número de supersticiones filosófico-políticas, Simondon juzga que lo colectivo no atenúa la singularidad, sino que la afina y la potencia. El colectivo es el ámbito en que lo *pre*-individual se convierte en *trans*-individual. Y el individuo psíquico, individuándose de

nuevo en el colectivo transindividual, se vuelve un "*individuo de grupo*". Escribe Simondon: "*No es justo entonces hablar de la influencia del grupo en el individuo; de hecho, el grupo no está formado por individuos reunidos en un grupo a partir de determinados lazos, sino por individuos agrupados; individuos de grupo. Los individuos son individuos de grupo como el grupo es un grupo de individuos. [...] tampoco el grupo es realidad interindividual, sino complemento de individuación a gran escala reuniendo una pluralidad de individuos*". (Simondon 1989, pp. 184-5).

A la luz de estas consideraciones, es necesario reformular la "cuestión angélica". Tanto los ángeles como los trabajadores cognitivos se presentan como *individus de groupe*. Es decir, en ambos casos existe la concomitancia y el enlace inextricable de dos individuaciones: la "psíquica" y la "colectiva". La anómala proximidad de lo Singular a lo Común se explica con el primado de la experiencia transindividual en la vida de cada individuo individuado. El trabajador cognitivo, "actualidad última" del *general intellect*, refleja en su singularidad contingente el "entre" en donde tienen lugar las relaciones *entre* muchos trabajadores cognitivos. Al igual que el ángel, él es un individuo positivamente distinto que, sin embargo, no se puede pensar por afuera del conjunto al que pertenece. Entiéndase: es precisamente la positiva distinción de *este* trabajador cognitivo la que sería omitida, si no se apuntara la mirada hacia el accionar concertado en el que participa, hacia la cooperación productiva y política que lo incluye, hacia la realidad transindividual que le compete (y que, en él, adquiere una tonalidad íntima e inconfundible).

Bibliografía

COMBAS, M., *Simondon. Individu et collectivité*, Puf, Paris 1999.

DUNS SCOTO, *Le principe d'individuation* (*Ordinatio* II, 3, première partie), introduction, traduction et notes par Gérard Sondag, Vrin, Paris 1992.

SIMONDON, Gilbert, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989.

SONDAG, Gérard, *Introduction* à Duns Scot, *Le principe d'individuation*, cit., pp. 7-84.



Otros títulos de la colección Nociones Comunes

Calibán y la bruja,
de Silvia Federici, 2011

La noche de los proletarios,
de Jacques Rancière, 2010

Filosofía de la deserción,
de Peter Pál Pelbart, 2009

Breve tratado para atacar la realidad,
de Santiago López Petit, 2009

Spinoza o la prudencia,
de Chantal Jaquet, 2008

La historia sin objeto, de Marcelo Campagno
e Ignacio Lewcowicz, 2007

Generación post-alfa,
de Franco Berardi *Bifo*, 2007

Hegel o Spinoza,
de Pierre Macherey, 2006

Políticas del acontecimiento,
de Maurizio Lazzarato, 2006

Micropolítica,
de Suely Rolnik y Félix Guattari, 2006

Cuando el verbo se hace carne,
de Paolo Virno, 2005

Otros títulos de la editorial

De chuequistas y overlockas. Una discusión en torno a los talleres textiles, del Colectivo Situaciones y Colectivo Simbiosis Cultural, 2011

Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, de Silvia Rivera Cusicanqui, 2010

GAC. Pensamientos. prácticas, acciones, del Grupo de Arte Callejero, 2009

Conversaciones en el *impasse*. Dilemas políticos del presente, del Colectivo Situaciones, 2009

Los ritmos del pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia, de Raquel Gutiérrez, 2008

Un elefante en la escuela, del Taller de los sábados, 2008

Las nuevas fronteras, del Colectivo El Kilombo Intergaláctico, 2008

